UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00674924 6

HANDBOUND
AT THE
UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/dasphilosophisch00sadruoft

1

1874

STUDIEN ZUR

GESCHICHTE UND KULTUR

DES ISLAMISCHEN ORIENTS

ZWANGLOSE BEIHEFTE
ZU DER ZEITSCHRIFT „DER ISLAM"

HERAUSGEGEBEN
VON
C. H. BECKER

ZWEITES HEFT

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1913

DAS
PHILOSOPHISCHE SYSTEM
VON SCHIRÁZI

(1640 †)

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

DR. M. HORTEN

PRIVATDOZENT (BONN)

STRASSBURG

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER

1913

869581

B
753
M82G4

Vorwort.

Die Genesis des Systemes Schirázis ist durch seine Stellung zu Suhrawardi aufgeklärt, die er (fol. 348a) selbst mit den Worten ausdrückt: »Ich folgte der Lehre Suhrawardis von der »Erleuchtung« bis mir Gott deren Fundamente klarlegte.« In der Lichtlehre des genannten Philosophen, der die Lehre Platos mit dem altpersischen Religionssystem von dem Lichte und der Finsternis vereinigt, sah Schirázi, daß eine und dieselbe Substanz, das Licht, verschiedene Entwicklungsstufen durchmachen kann, und daß diese Entwicklungsstufen, die auf größerer und geringerer Intensität des Lichtes beruhen, die Verschiedenheiten der Wesen ausmachen. Der Begriff Wesenheit ist also nichts anderes als eine logische Formulierung einer bestimmten Seinsstufe als solche, d. h. insofern sie einen bestimmten Grad des Seins, nicht die ganze Fülle desselben darstellt, also nach ihren Privationen und Einschränkungen. Der logischen Wesenheit entspricht in der Außenwelt also keine besondere Realität neben dem Sein, i n der das Sein wie in einem aufnehmenden Substrate vorhanden wäre. Diese aus der Lichtlehre Suhrawardis sich unmittelbar ergebende Lehre ist die Schirázis von den Entwicklungsstufen des Seins, in der der Begriff des Seins an die Stelle der Vorstellung vom Lichte getreten ist. Durch diese Verschiebung gewinnt Schirázi, wie er selbst ausführt, einen w e i t e r e n Begriff; denn Suhrawardi versteht unter »Licht nur das Geistige, während das Sein bei Schirázi auch das Körperliche einbegreift. Zudem gewinnt er einen wahrhaft p h i l o s o p h i s c h e n Begriff, der das bildliche Moment der Lichtlehre abgestreift hat.

Auf diese Weise gewinnt Schirázi einen Standpunkt, von dem er die gesamte zu seiner Zeit geltende Philosophie u m g e s t a l t e t. Seine Lehre von den Entwicklungsstufen des Seins, die den Intensitätsgraden des Lichtes abgelauscht sind, greift auf alle Gebiete der Philosophie über. 1. Von ihr aus gewinnt er zunächst einen neuen Gottes-

beweis, der an den ontologischen erinnert. 2. Er stößt die Lehre der Peripatetiker um, daß die Bewegung nicht in der Kategorie der Substanz stattfinden kann, und daß sich die Wesenheiten der Dinge so unveränderlich wie die Zahlen verhalten. Jede Hinzufügung verändere das Wesen. Demgegenüber lehrt Schirázi: Die Substanzen sind der Bewegung ebenso unterworfen wie Quantität, Qualität, Wo und Lage des Körpers, und die Wesenheiten sind nur die flüchtigen Erscheinungsformen und Entwicklungsphasen von Individuen des Seins. Ein und dasselbe Individuum des Seins, das aus Gott emaniert, ist z. B. lebloses Metall, wird dann zur Pflanze, zum Tiere, Menschen und letzthin zum reinen Geiste, der in die Gottheit zurücksinkt, aus der er geflossen ist. 3. Dadurch gelangt Schirázi zu einer neuen »Widerlegung«, d. h. Transformation der Lehre von der Seelenwanderung, der Präexistenz, des Lebens nach dem Tode, das je nach der intellektuellen Vollendung, die der Mensch im Diesseits erlangt hat, ein mehr oder weniger rein geistiges ist. 4. Die Entwicklungsstufen des Seins erreicht die Substanz des Menschen dadurch, daß sie Unvollkommenheiten und Beschränktheiten der Seinsfülle, die ihr reales Wesen ausmacht, ergänzt. Dieses geschieht durch das Erkennen. Es besteht darin, daß die Seele die Erkenntnisinhalte von Objekten unter Einwirkung des aktiven Intellektes erschafft. In diesem Sinne bringt das Auge seine Wahrnehmungen, die Phantasie ihre Bilder und der Geist seine Begriffe hervor, dadurch die Seinsfülle der Substanz des Menschen bereichernd. Schirázi bezeichnet sich daher immer als Mystiker, indem er jedoch den Anspruch erhebt, die mystischen Lehren, deren Beweis bei den Mystikern nur das Erschauen und subjektive Überzeugtsein (ḏauḳ) ist, auf apodiktische Beweise fundiert zu haben (349 b 7). Wenn er also sowohl die pantheïstischen indischen (eṣṣufía) als auch die persischen (almuschrikijún) Mystiker gelegentlich bekämpft, so tut er dieses doch nur im Sinne einer Weiterbildung und Solidierung ihrer Lehre. Schirázi verwendet die ihm aus Avicenna bekannte aristotelische Logik zur Stütze der Mystik. Eine Bestätigung für diese Lehren glaubt Schirázi in der »Theologie des Aristoteles« (dem Buche IV—VI) der Enneaden Plotins) zu finden. Er unterläßt es daher nicht, die Autorität des Pseudo-Aristoteles häufig für seine Theorien in Anspruch zu nehmen.

Wie seine Schüler Lahígi gehört Schirázi der Sekte der Imamíja an (363 b). Von deren Lehren wandte er sich jedoch zu denen der Mystiker, des »Volkes Gottes«. Als Ganzes betrachtet ist sein Werk

eine Leistung allerersten Ranges und ein eigenartiges Kunstwerk der Begriffsbildung und Begriffsdichtung. Man wird es nicht ohne Bewunderung aus der Hand legen können. Das System ist großartig angelegt und im einzelnen konsequent durchgeführt.

Innerhalb des metaphysischen Teiles seines Werkes fol. 115 a am Ende der vierten Abhandlung schildert Schirázi in kurzen Zügen seine Weltanschauung: »Wenn du würdig und befähigt bist, in die göttlichen Geheimnisse und die wahrhaften Erkenntnisse einzudringen, dann erkennst und verstehst du, daß jede Kraft, Entelechie, Form, Schönheit, die in dieser niederen Welt existiert, in Wahrheit nur einen Schatten und ein Abbild der höheren Welt bedeutet. Diese Formen stiegen von jener Welt hernieder, wurden getrübt und verkörperten sich, nachdem sie rein, klar, heilig und frei von jedem Mangel und Fehler waren, frei von Trübungen und erhaben über jede Beschädigung, Beschränkung, Verwirrung, Schwäche, Vernichtung und Zersetzung. Alle Formen der dem Werden unterworfenen Dinge, wie auch die Substanzen der immateriellen, vom Werden freien Wesen sind Wirkungen und ausströmende Lichter des wahren Seins, des ewigen substantiellen Lichtes. Dieses ist die Quelle der absoluten Schönheit und vollkommensten Majestätt. Die Formen aller der Liebe werten Objekte und die Schönheit aller geistigen und körperlichen Dinge sind nur ein Tropfen im Vergleiche zu jener Schönheit und nur ein Atom im Vergleich zur Sonne jener Erhabenheit und Majestät. Existierten nicht die von Gott ausströmenden Lichter und Strahlen in den Wesensformen der existierenden sichtbaren Welt, dann könnte man auf dem Wege des Erkennens nicht zu dem Lichte der Lichter gelangen, das das absolute göttliche Sein darstellt. Die Seele vernichtet sich in dem scheinbaren Objekte der Liebe, das in einer gewissen Weise ein reales Objekt ist, und dadurch gelangt sie zu dem wahrhaft Geliebten, dem Absoluten, das das Fundament für alle Dinge und der Zufluchtsort alles Lebenden ist. Sie verbindet sich dadurch mit der Quelle der Lichter und dem Ursprunge aller Wirkungen. Dadurch gelangt der Mensch zu der göttlichen Majestät. Sein Inneres wird durch das göttliche Licht erleuchtet, so daß er die universellen Dinge und die unkörperlichen, rein geistigen Wesensformen erkennt. Dadurch wird die Seele des Menschen zu einem reinen Geiste, der von Natur aus das Abstrakte erfaßt. Die Wirkungen der göttlichen Lichter, die in der irdischen Welt der Gottesherrschaft in die Erscheinung getreten sind, indem sie

von den höheren Seinsstufen der reinen Geisterwelt hinabstiegen, leuchteten in den Wesensformen der individuellen Dinge auf und wurden dort als schön, edel und nobel bezeichnet, obwohl sie durch die Verbindung mit der Finsternis der Körperlichkeit geschwächt und durch die Dichtigkeit der Materie verhüllt wurden, nachdem sie rein durchsichtig und unkörperlich gewesen waren. Wie sehr sind die Geister von ihnen entzückt und die Suchenden angespornt, jene Lichter zu erreichen. Wie denkst du nun betreffs der absoluten Schönheit, die der Gottheit wesentlich ist, und des strahlenden göttlichen Lichtes, das die höchste Fülle der Macht, Majestät und Vollkommenheit darstellt?«

Schirázi tritt mit großem Selbstbewußtsein der herrschenden Philosophie gegenüber. Er betont des öfteren (z. B. S. 255 b): »in den bekannten Büchern über die Philosophie finden sich diese Dinge nicht in der hier dargebotenen Deutlichkeit und Klarheit ausgesprochen« und ähnliche Ausdrücke. Es handelt sich dabei immer um die Thesis, in der er das Sein mit dem konkreten Dinge und seiner Wesenheit identifiziert. Er lebt in dem Bewußtsein, durch diesen Gedanken das Grundproblem aller bisherigen Philosophie in einer neuen und tiefen Weise gelöst zu haben. Weder Aristoteles noch Avicenna sind in der Metaphysik soweit vorgeschritten wie er. Jene große Schwierigkeit, um deren Lösung die vergangenen Jahrhunderte sich vergeblich bemüht haben, glaubte er definitiv aufzuklären. Es ist dies die Schwierigkeit, wie sich Wesenheit und Dasein zueinander verhalten, in welchem Sinne sie real voneinander verschieden sind und wie das Dasein, also eine Realität, der noch unrealen Wesenheit inhärieren könne. Auf Grund dieses Gedankens hält er sich (fol. 307 b unt. und sonst vielfach) für den größten Philosophen nach Aristoteles.

Schirázi (1640 † Muḥammad bn Ibrahím Ṣadraddín) [1]) ist einer der beachtenswertesten Denker innerhalb des Islam. In seinem Systeme vereinigt er die gesamte griechisch-philosophische Bildung mit der Mystik. Die größten Philosophen sind nach seiner Auffassung Aristoteles und Avicenna. Auf sie folgen Plato und Suhrawardi (1191†). Der große Kritiker der arsistotelischen Philosophie ist R á z i (1209 †).

---

[1]) Der Akzent bezeichnet die Stelle des modern-arabischen Tones. Von einer peinlich-genauen Transkription arabischer Namen wurde abgesehen, da diese für den Orientalisten überflüssig, für den Nichtorientalisten störend ist. Zur Literatur über Schirázi vgl. Brockelmann II 413; Archiv f. Gesch. d. Philosophie XXII 397—406; (Fortsetzung in Vorbereitung).

Gazáli (1111 †) tritt im Vergleich zu ihm vollständig in den Hintergrund. Rázi ist zugleich derjenige, der große Summen aristotelischer Gedanken den Theologen des Islam verständlich und mundgerecht gemacht hat. Die Gedankenwelt Schirázis ist jedoch nicht einfachhin eine Entlehnung von Lehren jener Meister, sondern will in bewußter Weise eine Weiterbildung Avicennas sein. Die für Schirázi charakteristischen Lehren sind folgende: 1. Die fundamentalste Frage der islamischen Metaphysik und Mystik nach der Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein beantwortet Schirázi mit der Distinktion: in abstracto sind beide verschieden, in concreto fallen sie zusammen (vgl. Horten: Das Buch der Ringsteine Farábis, Vorwort VII u. 323 ff.). Die Einzeldinge sind demnach Modifikationen des Seins und als solche absolut einfach. Nur der logisch denkende Verstand legt eine Vielheit in sie hinein, indem er das Universelle (die Wesenheit) von dem Konkreten, Individuellen, Realen (dem Dasein) unterscheidet. In der Außenwelt entspricht dieser logischen Unterscheidung kein reales Korrelat. 2. Die individuellen Erscheinungsformen des Seins (d. h. die realen Weltdinge) emanieren aus der Fülle des Seins, dem notwendig Seienden, Gott. 3. Jede Seinsform kann verschiedene Intensitätsgrade durchlaufen. Avicenna und Aristoteles befinden sich im Irrtum, wenn sie lehren: Die Wesenheiten der Dinge lassen keine größere oder geringere Intensität zu. Die Seele des Menschen ist daher zunächst eine physische Wesensform (wie z. B. die Hitze im Feuer). Dann entwickelt sie sich im Embryo zur Pflanzenseele, darauf zur Tierseele und zuletzt zur Menschenseele. Auch diese läßt noch Entwicklungsstufen zu, je nachdem sich der Mensch mit abstrakten Dingen beschäftigt. Auf dem Wege des philosophischen Denkens vermag sich der Mensch bis zur Seinsstufe der Engel zu erheben. 4. Das Erkennen besteht in einer Verbindung unseres Geistes mit dem aktiven Intellekte, der mit der Himmelssphäre verbunden ist. Es ist ein Irrtum des Aristoteles und Avicenna, das Erkennen komme dadurch zustande, daß unser Geist die abstrakten Begriffe aus den Daten der Sinneswahrnehmung abstrahiere. Eine Abstraktion findet nicht statt. Unser Geist bildet sich die Erkenntnisformen selbst, befähigt dazu durch seine Verbindung mit der himmlischen Welt. 5. Das Weltall im Ganzen ist von dem Gesetze des Kreislaufes bestimmt. Stufenweise emanieren die Dinge aus dem ersten Prinzipe (Geister, Seelen, Himmelssphären,

Mensch, Tier, Pflanze, Körper, Elemente, Hyle) und stufenweise entwickeln sie sich wiederum von der Materie zum Geistigen zurück. Es ist von besonderem Interesse, zu betrachten, wie sich innerhalb dieses Weltbildes die Psychologie ausnimmt. Der Mensch bildet ein Mittelglied zwischen den beiden Welten des Geistes und der Materie. Das in ihm vorhandene Pneuma, der Sitz der Phantasie, ist aus derselben Materie wie die Himmelssphären gebildet. In der Psychologie, d. h. der Wissenschaft vom Menschen als Mikrokosmos, müssen daher die Lehren über alle Teile des Weltalls enthalten sein.

Die folgenden Blätter sind Übersetzungen resp. Inhaltsangaben aus dem Hauptwerke Schirázis, das den Titel trägt: »Die vier Reisen« (Lithogr. Teheran 1282/1865). Dasselbe zerfällt in vier Bücher, die als Durchwanderungen durch die vier Gebiete des Seins gedacht werden. I. Metaphysik, II. Naturwissenschaft, III. Theologie, IV. Psychologie. Eine vollständige Übersetzung der Psychologie allein würde einen Umfang von ungefähr 400 Druckseiten annehmen. Daher war eine Abkürzung geboten. Ein besonderes Augenmerk wurde den Z i t a t e n bei Schirázi und seinen Bemerkungen über die griechischen Philosophen, ferner seiner Stellungnahme zur islamischen Philosophie gewidmet.

Die Veröffentlichung von Dokumenten über die islamische Geisteskultur birgt ein großes Risiko in sich. Unsere heutige Wissenschaft ist eine empirisch-induktive; die mittelalterliche war eine analytisch-deduktive. Da ihr die exakt wissenschaftliche Kenntnis der Natur mangelte, sie sich aber dennoch ein Weltbild konstruieren wollte, blieb ihr schlechterdings nichts anderes übrig, als zu Gedanken-d i c h t u n g e n zu greifen. In ihnen liegt diejenige höhere Geisteskultur, die wir Philosophie nennen. Für solche Gedankenkonstruktionen fehlt nun begreiflicherweise heute das Interesse. Daher war es nicht angänglich, die metaphysischen Teile in größerer Ausdehnung zu bringen. Nur die Hauptlehren (mit besonderer Berücksichtigung der zitierten Literatur) wurden der Disposition des Ganzen folgend mit Andeutung ihrer Begründung zusammengestellt, so daß dennoch, trotz der Abkürzung, das Bild des Originales deutlich wird [1]). Wer dieses selbst durcharbeitet, wird ein viel reicheres Geistesleben finden, als es mir gestattet war, in diesen kurzen Umrissen darzustellen — zu meinem großen Bedauern; denn einen vollständigen Einblick in die

[1]) Die wichtigsten Teile dieser Spekulationen stellte ich ausführlich dar in: »Die Gottesbeweise bei Schirázi 1640«. Bonn, Cohen 1912.

höhere Geisteskultur des Islam gewinnt man nur durch Vertiefung in dessen metaphysische Konstruktionen. In den naturwissenschaftlichen Fragen (S. 38 ff.) wagte ich es, ausführlicher zu sein, indem ich hier auf ein größeres Interesse der Leser rechnete. Das vollständige Material zu bringen, war jedoch auch hier nicht durchführbar. Aus dem Gesamtbilde wird sich ergeben, von welch spekulativer Bedeutung und Selbständigkeit Schirázi gewesen ist. Sein System ist gleichsam der Schwanengesang einer a priori konstruierenden Geisteskultur (die jedoch nach dem Kontakt mit der Realität der Außenwelt ringt) kurz vor dem Anbruche der Zeit der empirisch-exakten Forschung.

Die Indizes verfolgen das Ziel, den Überblick über die Gedankenwelt Schirázis zu erleichtern (die wichtigsten metaphysischen Begriffe wurden systematisch geordnet [1]), und betreffs der Erwähnungen anderer Philosophen es zu ermöglichen, die mannigfachen Nachrichten über diese leicht zur Hand zu haben. Sie zeigen uns, in welch ausgedehntem Maße Schirázi die philosophische Literatur beherrschte, in welcher Weise er für oder gegen die einzelnen Denker Stellung nahm und dabei seine eigene Weltanschauung aufbaute. Ein großer Teil dieser Literatur und ihr inneres Gefüge (Stellungnahmen für und gegen, Polemiken) werden durch die Zitate Schirázis klargestellt. Er selbst verfolgt eine ausgleichende, versöhnliche Tendenz. Besonders ist er darauf bedacht, die Ṣufis vor der Anklage des extremen Pantheismus in Schutz zu nehmen. — Als Idee (maʿnā vgl. Horten: Razi und Tusi, Bonn 1910 V A. 1) bezeichnet Schirázi wie im allgemeinen die Philosophen ein unkörperliches Inhärens, eine reale Bestimmung des Dinges.

S. 135, 8 wird die bekannte Schwierigkeit von dem »Sprunge des Winkels« erwähnt. Der Winkel ist zuerst = 0 und erhält dann eine positive Größe, ohne daß er dabei die Größe des Tangentenwinkels annehmen kann; denn diese ist immer kleiner als jeder Winkel mit geraden Schenkeln. Seit der Zeit, etwa 920 sagte man bei der Be-

[1]) Die in diesem Verzeichnisse angeführten Verweise können naturgemäß nur allgemeine Anhaltspunkte für ein systematisches Studium der philosophischen Begriffswelt Schirázis bieten. Ein einziger philosophischer Begriff greift vielfach auf so verschiedenartige Gebiete über, daß das ganze Material für eine allseitige Beschreibung desselben sich nicht in wenigen Zahlen eines knappen Verzeichnisses sammeln ließ. — Die Paginierung des Originals geht nur bis S. 100 (vgl. Horten, Theologie des Islam 366 A. 1). Das folgende habe ich der Einfachheit halber nach fol. bezeichnet.

handlung eines schwierigen Problems sprichwörtlich: »Dieses Problem ist so dunkel als der Sprung des Winkels und die Lehre von der Aneignung bei Aschari« (vgl. Horten: Verzeichnis 199 a Mitte).

Die Behandlung der Gedanken Schirázis ließe sich noch in mehreren Punkten weiter ausführen: 1. Welche Einwirkungen hat er auf spätere Denker ausgeübt? 2. Wie sind seine Hauptgedanken entstanden? In den herrschenden philosophischen Ideen waren sie andeutungsweise schon seit geraumer Zeit ausgesprochen (Emanationslehre und Rückkehr zu Gott, Kreislauf des Kosmos, Vervollkommnung ist Versinken in Gott). Der Sufismus hat zweifellos dem Weltbilde Schirázis mehrere seiner besten Farben geliehen. Die Tendenz neuplatonischer Denkweise, sich zum Pantheismus zu entwickeln, Emanations- und Nirwanalehre zu vereinigen, zeigt sich auch hier (vgl. Horten: Mystische Texte aus dem Islam. Drei Gedichte des Arabi; Bonn 1912). 3. Die Quellen könnten in der philosophischen Literatur im einzelnen nachgewiesen werden. Dabei ist zu beachten, daß Schirázi auch von Philosophen, die er bekämpft, manches bewußt oder unbewußt entlehnt haben kann, z. B. von Razi. Dessen Gegnerschaft zu Avicenna tritt deutlich hervor und f ö r d e r t die philosophische Diskussion. Der Gegensatz von Gazali zu Avicenna tritt durchaus zurück und gilt für Schirázi als bedeutungslos und überwunden. Auch er hat einen b e f r u c h t e n d e n Einfluß auf die Entwicklung der philosophischen Gedanken ausgeübt. Durch Razi wurde diese Kritik vertieft und Gazali dadurch ausgeschaltet. Averroes ist für diese Zeit nicht etwa der bedeutendste Stern am philosophischen Himmel, als welcher er dem christlichen Abendlande erschien, sondern verschwindet vollständig. 4. Die einzelnen Bausteine des Systemes (Begriffe, Thesen, Argumente und Prinzipien) könnte man allseitig behandeln. Dabei wären die logischen, psychologischen und erkenntnistheoretischen Zusammenhänge aufzudecken und die Schwierigkeiten (z. B. in der Lehre vom Erkennen) zu behandeln. Neben den großen Lichtseiten und kühnen Konstruktionen würden manche Schattenseiten zutage treten. Die Denkweise Avicennas ist nüchterner und empirischer, die Schirázis phantastischer, unempirischer, aber als Dichtung schwungvoller und großzügiger.

B o n n , den 2. Februar 1913.

M. Horten,
Privatdozent, Bonn.

Einleitung.

Dieses ist das Buch der hohen Weisheit, das über die Fragen der Majestät Gottes handelt (1). Man muß sich im Leben nur mit solchen Dingen beschäftigen, die unsere geistigen Kräfte vervollkommnen. Dieses sind die metaphysischen und theologischen Fragen und das tugendhafte Leben (2). Von der Jugend auf habe ich mich daher mit den philosophischen Werken der Griechen und anderer befaßt und bin zu dem Entschlusse gekommen, ein Werk zu schreiben, das die besten Lehren der Peripatetiker mit denen der Platoniker vereinigt mit Erläuterungen, die in den Werken der Philosophen bisher noch nicht vorhanden sind, und die die Umkreisungen der Sphären der Erde noch nicht gebracht haben[1]). Lange hinderten mich die Schicksalsschläge, mein Amt als Erzieher Unwissender und Torheit der Menschen, die die Philosophie für Häresie hielten, an der Vollendung meines Planes. Weltflüchtig zog ich mich nun von den Menschen zurück und verbarg mich niedergeschlagen und hoffnungslos. »Da emanierten auf meinen Geist die Lichter des Himmelreiches, und ich erschaute ungeahnte Geheimnisse. Alles, was ich früher durch demonstrativen Beweis erkannt hatte, erschaute ich nunmehr intuitiv: die Geheimnisse der Gottheit.«

[1]) Schirázi hat das Bewußtsein, der größte aller Philosophen zu sein, weil seine Lehre von den Entwicklungsstufen des Seins auf viele Probleme durchaus neue Antworten gibt. Die folgenden metaphysischen Ausführungen schließen sich an Avicenna Schritt für Schritt an.

[2]) Der Text ist von Glossen begleitet, die aus der Feder des Sabziwári (aus Sabziwā, bei Nischapur) stammen. »Der Meister Kascháni (1482 †; Kamaladdin Abdarrazzák al Kaschi) lehrt: Die erste Reise führt zur Erkenntins Gottes, die zweite zur Annahme seiner Eigenschaften, die dritte zum Aufsteigen in der Vereinigung mit Gott, die vierte zum Verharren im Nirwana. Zitiert werden ferner: S. 6. Avicenna: »Metaphysik«, »Die Erlösung« (elnagát); Aristoteles; 7. Hwansári: »Glosse zu der Genesung der Seele« (haschiat alschifa). 8. Aristoteles und die Peripatetiker, passim, Philosophie der Erleuchtung, Suhrawardi, passim. Avicenna, passim; Lahígi; Farábi. 9. Razi; Dauwáni. 10. Gurgáni. 11. Lahígi (Die Wesenheit ist das Fundament, das Sein das Inhärens; im Kap. 27 der »aufgehenden Sterne«); 12. assaijid assanad (d. h. Gurgáni). 13. Lahígi, passim. 14. Dauwáni. 17. Kátibi, Tusi (über die Modustheorie des abu Háschim) Lahígi.

Vor dem Eindringen in die Erkenntnis (4) ist es erforderlich, seinen Geist von Leidenschaften zu reinigen. Die vier geistigen Reisen führen 1. von den Geschöpfen zu Gott (philosophische Gotteserkenntnis), 2. von Gott zu Gott, innerhalb Gottes (Theologie), 3. von Gott zu den Geschöpfen (Weltleitung Gottes) und 4. mit Gott innerhalb der Geschöpfe (Psychologie, die das Göttliche, Geistige, in der Materie erforscht).

I. Die Metaphysik.

Abhandlung I: Die Voraussetzungen aller Wissenschaften.

Die Philosophie (5) ist die Vervollkommnung der menschlichen Seele durch die demonstrativ erwiesene Erkenntnis der eigentlichen Wesenheiten der Dinge so, wie sie in Wirklichkeit sind, nach Maßgabe der menschlichen Erkenntniskraft, oder: die logisch-verstandesmäßige Ordnung des Weltganzen, soweit diese dem Menschen erreichbar ist, um sich Gott zu verähnlichen (durch Tugend, Askese und Wissen). Durch das Erkennen wird die Seele ein Spiegelbild der Welt. Dadurch ist die Würde der Philosophie klar; denn das Sein, ihr Objekt, ist das reine Gute, und ein Ding, das man nicht erkennt, kann man nicht ausführen. Die Weisheit ist ein Geschenk Gottes, wie es in der Tradition über Lokmán heißt.

Das Sein als solches und seine primären, unmittelbaren Einteilungen (Arten), d. h. die wesentlichen Akzidenzien des ens in quantum est ens sind primo et per se Objekt der Metaphysik. Die Objekte der übrigen Wissenschaften sind die Akzidenzien des Seins, das das Fundament aller Dinge ist. Das Sein muß daher in sich evident sein, da jede Wissenschaft ihr Objekt voraussetzt, also seine Existenz nicht erweist. Es ist ferner undefinierbar (6) noch erweisbar; denn Definition und Beweis hängen notwendig zusammen. Es sind primäre Begriffe, die in der Natur des Geistes verankert (»eingerammt«) sind (ideae innatae?). Akzidenzien, die einen geringeren Umfang als das Sein besitzen, sind trotzdem p r i m ä r e Akzidenzien desselben, wenn sie j e d e m Sein anhaften, nicht einem bestimmten Gebiete des Seins, z. B. dem mathematischen oder physischen (7), dem logischen oder realen. Das Sein wird a n a l o g i c e von den Dingen prädiziert, nicht univoce (8). Dieses bedeutet nach den Peripatetikern ein Früher und Später per se. Der logische Begriff des Seins in universale ist verschieden von dem

realen Sein in der Außenwelt. Dieses gilt ebenso von allen Begriffen bezüglich ihrer konkreten Individua. Behmenjár führt in seiner »Klarstellung« (taḥṣíl) aus: Das reale Wesen des Seins besteht darin, daß es in den Individuen vorhanden ist. Dem Begriffe des Seins entspricht wie allen Begriffen eine individuelle Wesenheit, was Suhrawardi — mit Unrecht — bestreitet, da sonst das Sein durch ein Sein existieren müßte, was einen regressus in infinitum ergäbe. Die Glossen des Gurgáni bestätigen dieses, ebenso Suhrawardi in seinen »Erklärungen« (talwiḥát): »Die Substanzen der Seelen und Geister sind reine Realitäten und Existenzformen.« Dieses widerspricht seiner sonstigen Lehre: Das Sein ist nichts Individuelles. Im Gegensatz dazu ist zu behaupten: Das Sein ist identisch mit dem Positivsein, dem Vorhandensein der Wesenheit, nicht etwas, das ihr anhaftet.

Das Sein wird in concreto determiniert durch sein reales Wesen oder die Ordnung des Früher oder Später und die Intensitätsgrade oder durch sein Substrat. Avicenna lehrt in den »Untersuchungen«: »Das Sein unterscheidet sich in den mit Wesenheiten ausgestatteten Dingen (also nicht in Gott) nicht der Art, sondern nur der Intensität nach.« Ebenso spricht er in seinen »Anmerkungen« und anderen Orten. Dieses bedeutet: Alle kontingenten Dinge sind Betrachtungsweisen, Seiten und Erscheinungsformen des notwendigen Seins, der Gottheit, und Strahlen oder Schatten des ewigen Lichtes (gemäßigter P a n t h e i s m u s). Man kann sie nicht als getrennte und selbständige Realitäten auffassen (10); denn ihre Abhängigkeit von Gott ist i d e n t i s c h mit ihrem realen Wesen. In ihrem Innersten sind sie reine Bedürftigkeit. Das reale Wirkliche ist also nur e i n e s im ganzen Weltall. Verschieden von ihm sind nur die Erscheinungsformen, Seiten, Beziehungen, Phasen und Blicke des Lichtes (also Modifikationen des Göttlichen). Was dem Werden unterworfen ist, sind Schemen, Refraktionen des ersten Lichtes oder Schattenbilder. Ähnliche Lehren führt Avicenna in seinen »Anmerkungen« und Behmenjár in seiner »Klarstellung« an. Mit großem Eifer habe auch ich früher die Thesis der Philosophen verteidigt, daß das Sein eine logische Abstraktion sei, und daß die Wesenheiten das Fundament der realen Dinge bildeten, bis Gott mich auf den rechten Weg führte, mir zeigend, daß die Sachlage sich umgekehrt verhalte. Die Wesenheiten sind dabei unkörperliche (»begriffliche«) Inhärenzien, die den Seinsformen inhärieren und besondere Eigentümlichkeiten (propria) besitzen. Auf diesen beruht die Verschiedenheit der Dinge. Die Seinsformen (d. h. die individuellen Dinge) sind e i n f a c h. Das Sein ist weder Genus noch Art noch überhaupt ein Universale (11). Es kann nicht ver-

ursacht sein, noch aus Materie und Form bestehen. Suhrawardi zeigt in seinen »Erklärungen«, daß die Wesenheit nicht Träger des Seins werden kann [1]) (12). Dauwáni behandelt diese Frage eingehend (13). Was alle betonen erweist sich als eine nur begriffliche Verschiedenheit zwischen Essentia und Existentia. Das infinitivische Sein (etwas zu sein) ist eine Abstraktion, das substantivische Sein eine Realität, die sowohl als Substanz wie auch als Akzidens auftreten kann. Wenn man das Sein als das Licht bezeichnet, so will man damit ausdrücken, daß es etwas in sich Evidentes ist, durch das alles andere evident wird. Die kontingenten Wesenheiten sind hingegen in sich Stufen und Formen des Nichtseins und der Finsternis (14). Die Wirkung des Formenden ist das Sein in einer bestimmten Form. Die Wesenheit ist nicht herstellbar. Avicenna widerspricht in der »Metaphysik« der Lehre, das Sein sei eine Abstraktion. Die verschiedenen Abstufungen und Intensitätsgrade sind in der logischen Abstraktion die verschiedenen Wesenheiten (15). Das in sich farblose Licht läßt, um ein Bild zu gebrauchen (16) auf Glasflächen die verschiedenartigsten Farben erscheinen, obwohl diese in dem Wesen des Lichtes alle übereinstimmen. Die mystischen Theologen behaupten: Das Sein ist ein einziges Individuum, die Gottheit, das Seiende ein Universale. Die ältesten Philosophen lehrten jedoch die Identität in Substanz und realer Wesenheit von Sein und Seiendem. Gott kann nicht das Sein der Substanzen und Akzidenzien sein (Ablehnung des extremen Pantheismus). Wesenheit (in concreto) und Sein sind konvertibele

[1]) »Nur die Erscheinungsweisen des Seins sind verursacht.« Zwischen Gott und der Erscheinungswelt besteht also das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Ein strenger, absoluter Pantheismus liegt also im Systeme Schirázis nicht vor. Die aus der zoroastrischen Religion entnommenen von Suhrawardi neubelebten Ausdrucksweisen, die die Gottheit und das Sein als das Licht bezeichnen, nimmt Sch. an. Seine Lehre über das Sein ist der Formulierung nach von der des Thomas von Aquin durchaus verschieden. Im Grunde ist jedoch dieser Gegensatz nicht so fundamental; denn zunächst sind nach Schirázi und Thomas Dasein und Wesenheit begrifflich durchaus verschieden wie zwei wesentlich verschiedene Dinge. Nach Thomas sind sie auch im Individuum verschieden jedoch in dem Sinne, daß dieses bestimmte Individuum in seiner Wesenheit nicht identisch ist mit dem Dasein (infinitivisch aufgefaßt). Sonst könnte es nicht vernichtet werden und bestände wie Gott auf Grund seines Wesens notwendig. Alles dieses würde Schirázi ohne Bedenken konzedieren. Er behauptet nur: Dieses Individuum ist mit dieser bestimmten Erscheinungsform des Seins, d. h. dieser Summe des Seins, die eben dieses Individuum darstellt, identisch. Daraus folgt keineswegs, daß dieses Individuum mit Notwendigkeit existiert; denn jede begrenzte Summe, jeder »Ausschnitt« aus dem allgemeinen Sein ist kontingent, stellt also eine kontingente Wesenheit dar. Thomas würde diesen Gedanken keinesfalls in Abrede stellen: Alle Dinge sind participationes in esse a Deo und als solche frei erschaffen.

Begriffe, und zwischen Sein und Nichtsein gibt es kein Mittelglied, was die Modustheorie behauptete [1]). In den »Unterhaltungen« bespricht Suhrawardi dieselben Lehren und weist ihren Widerspruch nach. Die älteren Theologen hörten griechische Namen, und diese erweckten in ihnen (wie alles Neue und Unbekannte) das Verlangen nach der griechischen Philosophie. Diese verbreitete sich sodann im Lande und jene Theologen (die liberale Richtung) freuten sich über dieselbe. Sie verfaßten Bücher, in denen, wie sie glaubten, griechische Philosophie enthalten sei, ohne daß jedoch auch nur eine Spur von einer solchen in ihnen zu finden war. Die eigentliche griechische Philosophie kam erst auf, als die Lehren aller Griechen bekannt wurden (durch Avicenna). Nach der Lehre der Platoniker fallen Wesenheiten und Existenzformen (in den »Ideen«) zusammen, nach der der Peripatetiker werden die Wesenheiten mit der Existenz »beeigenschaftet« (18).

Abhandlung II: Die Wurzeln der Qualitäten.

Zu den primären Begriffen gehört das Denknotwendige und Nichtdenknotwendige. Jeder Versuch, diese Begriffe zu definieren, läuft auf einen circulus vitiosus hinaus. Primär sind ebenfalls die Begriffe des Notwendigen, Kontingenten und Unmöglichen, die den des D i n g e s in drei Gruppen zerlegen, je nach den verschiedenen Beziehungen

[1]) Schirázi führt noch verschiedene andere Ansichten spekulativer Theologen der ersten Jahrhunderte des Islam an (das Gemeinsame der Dinge sei die Substanz, das Selbst, das Unterscheidende die Eigenschaften. — Razi. — Gott könne mit den Dingen in k e i n e r Bestimmung gleichstehen. Daher dürfe er weder Seiender, noch Sein, noch Ding, noch etwas usw. genannt werden) und fügt hinzu (17, 18): »Es ist sehr zu verwundern, daß solche Menschen, die diese unvernünftigen Theorien aufstellten, von der großen Menge zu den Leuten der Spekulation gerechnet werden. Dieses allein gibt uns eine Berechtigung und Entschuldigung, wenn wir einiges von ihrem flachen Gerede in diesem Buche anführen; denn ein vernünftiger Mensch verliert seine Zeit mit der Erwähnung und Widerlegung solcher Oberflächlichkeiten (mugázafát) nicht.« Diese Äußerung zeigt uns deutlich die Stimmung, in der die späteren Theologen die Theorien der früheren (des Kalám) betrachteten. Sie sind sich b e w u ß t eine große E n t w i c k l u n g durchgemacht zu haben und blicken mit Stolz, sogar Verachtung auf ihre Vorgänger herab. Es ist daher unzutreffend, die theologische Bewegung als einen durchaus gleichbleibenden Strom geistigen Lebens zu betrachten, der in seinen späteren Phasen nur n e u e F o r m u l i e r u n g e n alter Gedanken aufgestellt habe. Es liegt eine Entwicklung vor, die s a c h l i c h N e u e s gebracht hat und die Q u e l l e n dieser Neuschöpfung sind die g r i e c h i s c h e n Philosophen und i n d i s c h e n Pantheisten. Die Entwicklung der islamischen Theologie verläuft also nicht in einer sich stetig v e r e n g e n d e n, ständig orthodoxer werdenden, sondern in einer sich erweiternden, äußere Einflüsse a u f n e h m e n d e n Bewegung. Der Kampf dreht sich im wesentlichen um die Aufnahme A v i c e n n a s in die theologische Geisteswelt und diese wird immer mehr und mehr durchgeführt.

des Dinges zum Sein und Nichtsein. Daß das W a s und W e s h a l b, Wesenheit und Dasein, vielfach auch in kontingenten Dingen zusammenfallen, erwähnt auch Aristoteles in seiner Theologie (19). Die (ontologische) Wahrheit eines Dinges ist seine Existenzform, nicht etwa seine Beziehung zu unserem Geiste (logische Wahrheit, 20). Dem entsprechen die Lehren Avicennas in der Genesung der Seele. Die Notwendigkeit bezüglich des Daseins ist zu unterscheiden von der bezüglich der Propria, z. B. der Geradheit der Zahl vier. Das notwendig Seiende kann nicht durch sich und zugleich einen anderen, eine Ursache, notwendig sein. Das ab alio Notwendige (21) ist in sich kontingent. Ein notwendig per se Seiendes kann nicht von einem anderen Notwendigen abhängen. Gott besitzt außer dem ihm besonders zukommenden Sein keine spezielle Wesenheit, da er die grenzenlose Fülle des Seins ist, während die Dinge nur Ausstrahlungen (Thomas: participationes) dieses Seins sind. Dieses bestätigt Razi in seinen »mystischen Untersuchungen«, Tusi in dem Kommentar [1]) zu Avicenna »Die Thesen« und der »Kritik der Offenbarung« und der des Muḥaṣṣal von Razi, Avicenna in den »Untersuchungen« (22, 8), den »Thesen« und der »Genesung der Seele« (23). Ein Verursachtes kann seinem Wesen nach nicht das Sein, d. h. die Fülle des Seins darstellen, und etwas, das nicht verusacht ist (die Gottheit), muß seinem Wesen nach das Sein ausmachen, wie es Farábi ausführt. Die Notwendigkeit ist vom Begriffe des Seins nicht verschieden. Das Wesen des notwendig Seienden kann also nur das S e i n sein. Besäße dasselbe

[1]) Sabziwári zitiert in seinen Glossen S. 20 Dauwáni, Suhrawardi; 21 Aschari zit. nach Lahígi; Razi: »Die mystischen Untersuchungen«; 22 die liberalen Theologen, die Peripatetiker, passim; Suhrawardi, passim; Razi 1364 †; 26 Ḥallág; 27 ibn Kammúna; 28 Aschari; »Gott ist in a l l e n Beziehungen notwendig«; 31 Kabbalistik, (die Buchstaben a l bedeuten Gott), Tusi, passim; 38 Dāmád; 41 Aristoteles; 45 Dāmád (Beziehung zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit); Dauwáni; 50 nur Aschari lehrte die Möglichkeit eines ursachlosen Geschehenes (in der Handlung des sich Aneignens; Prädestinationslehre); 51 Suhrawardi; 54 Gurgáni; 55 Attár (Faridaddín); 60 Razi, Tusi, die Peripatetiker, Taftazáni: Kommentar zu Gazáli: Die Ziele der Philosophen; 61 Aschari; 63 Taftazáni (Kom. z. Gazáli); 64 Tusi; 69 Dāmád, Taftazáni (Logik); 71 Plato (Ideenlehre), Kúschgi; 72 Maulawi (ohne anderen Namen), Razi; 73 Dauwáni; 74 Suhrawardi (vom Glossator gegen Schirázi in Schutz genommen); 75 (Text Abarchar, der Astronom evtl. Abrachas, Abrakos); 81 Avicenna und Behmenjár, Lahígi; 83 Schirázi: Kommentar zu Suhrawardi; 84 Tusi; 88 Die Kardinaltugenden lauten: temperantia, fortitudo, liberalitas (statt iustitia), prudentia; 92 Dāmád; 96 Razi; 98 (Abhandl. V = dritte Tagereise), Lahígi (Die Wesenheit ist herstellbar, Lehre Suhrawardis), Tusi (per accidens ist sie herstellbar), Dauwáni; 99 Avicenna, Peripatetiker, passim, die Mystiker und liberalen Theologen; 100 Tibrísi und Dāmád; 102 Aristoteles passim, Farábi, Dauwáni, Behmenjár, passim), Tusi (tagríd), Schirázi (almascháir); 104 Dauwáni.

neben diesem eine besondere Wesenheit, dann ergäbe sich eine Vielheit oder wenigstens die Möglichkeit einer solchen in Gott (25). In den »Anmerkungen« lehrt Avicenna: »Gott kommt das universelle Sein zu«, während die weltlichen Gelehrten sonst behaupten: Das Sein Gottes ist ein individuelles und Substrat für das universelle. Das Sein (25, 6 unt.) ist kein Universale, wenn es auch vielen Dingen gemeinsam zukommt (denn es ist das Individuelle und Konkrete in ihnen). »Wenn du diesen Begriff erfaßt hast, gehörst du zu den tiefen Denkern.« Daß alles Sein von Gott emaniert, lehrt auch Schahrazuri (ca. 1250) in dem »göttlichen Baume«, Ḥallág, der Mystiker, ferner der Emir der Gläubigen, Harun arraschíd: »Vordem ich irgendein Ding sah, erschaute ich Gott«, Kíndi, der Philosoph, Aristoteles in seiner »Theologie«, ibn Kammúna (er betonte die Schwierigkeit, in Gott seien kontingente Relationen enthalten), Suhrawardi in den Erklärungen (talwiḥát; 31), Peripatetiker und Platoniker (Realität der Ideen. Ein wesentlicher Gegensatz soll zwischen beiden nicht bestehen.), ein Glossator der Dogmatik Tusis (wohl Gurgáni, 33). Die Transzendentalia (Sein, Kontingenz . . ., 40), sind nach Suhrawardi begriffliche Bezeichnungen, denen keine realen »Formen« entsprechen neben den Wesenheiten; denn aus diesem Verhältnisse müßten sich unendliche Ketten ergeben, da dem Sein wiederum ein Sein et sic in infinitum zukäme. Avicenna betont in seiner Metaphysik jedoch, daß ein einziges Ding Fundament der verschiedensten Begriffe werden kann, so daß also allen ein Korrelat in der Außenwelt entspricht (41), aber nicht jedem ein besonderes (42).

Die Gotteserkenntnis ist in jedem Menschen in seiner innersten Natur gegeben; denn das eigentliche Objekt des Erkennens ist die S e i n s w e i s e jedes Gegenstandes. Diese ist aber nichts anderes als die Verbindung mit Gott und eine Emanation aus ihm. »Eine materielle visio beatifica, wie sie die Aschariten lehren, ist nicht anzunehmen. Unverständlich ist das Dilemma, das Razi aufstellte: Das Sein ist entweder nur dem Worte nach, aequivoce, universell, oder es stimmt in allen seienden Dingen auch in den propria überein, so daß Gott dieselben propria wie die Geschöpfe besitzen würde. Eine berühmte Schwierigkeit (28) ist hier zu erwähnen, die Avicenna in seiner Metaphysik als zu Recht bestehend anerkennt und seine Schüler, z. B. der Glossator der Dogmatik Tusis, ebenfalls annehmen: In den Beziehungen zu den Geschöpfen ist Gott k o n t i n g e n t. Diese Beziehungen müssen jedoch ebenso notwendig sein wie Gott selbst, da sie nur auf dem Wesen Gottes beruhen (29). Avicenna begeht einen Widerspruch, wenn er in seinen »Anmerkungen« alle Dinge als in Be-

ziehung zu Gott notwendig bezeichnet, während er in der Genesung der Seele Gott in Beziehung zu den Dingen für kontingent hält.

Gott ist nicht in dem Sinne einer, daß seine Art in nur einem Individuum vorhanden wäre, sondern in dem, daß sein ganzes Sein per se Individualität ist. Gott ist seinem ganzen Wesen nach Subjekt für die Prädikation des Seins und der Notwendigkeit. Jede Vollkommenheit (31) ist in ihm wesentlich vorhanden, in anderen Dingen von Gott partizipiert. Die von Rázi aufgestellten Schwierigkeiten (die Notwendigkeit Gottes müßte ein proprium, folglich eine Wirkung seines Daseins bedeuten) werden von Tusi widerlegt (32). Den Begriff des Möglichen (34) dehnt man vielfach auf alles aus, was nicht unmöglich ist, vielfach auf alles, was keine Notwendigkeit (im negativen und positiven Sinne; 35) enthält, ferner auf die Disposition der Materie, die eine reale Kontingenz darstellt, während die übrigen Arten abstrakt-begriffliche sind (36). Unmöglichkeit, Kontingenz und Notwendigkeit können an und für sich betrachtet werden als per se, per accidens und in Beziehung auf einen anderen. Daraus ergeben sich neun Begriffe, von denen das contingens per aliud als ein Ungedanke fortfällt. Die übrigen acht Begriffe sind vielgestaltig (37). Die Kontingenz ist keine substantielle, sondern eine akzidentelle Bestimmung des kontingenten Dinges (38). Ihre Realität besteht darin, daß ihnen in der Außenwelt das Sein entspricht (42).

Die Eigentümlichkeit des Kontingenten (44) ist die Vielheit, die nach einem einheitlichen Gesetze, der Form, zusammengefaßt wird. Mit der Notwendigkeit ist hingegen die Einheit gepaart. Das Kontingente hat per accidens ein impossibile zur Folge, nämlich in der Annahme, daß seine Ursache nicht kausal wirke (45), wie es Tusi ausführt. Arabi lehrt im Kapitel 63 der »mekkanischen Erleuchtungen«: Das Spiegelbild ist ein trügerisches, insofern es kein Substrat besitzt. In gewissem Sinne verhalten sich die kontingenten Weltdinge in gleicher Weise. Sie verhalten sich durchaus indifferent zum Sein und Nichtsein (47). Das Nichtsein ist nichts Positives (gegen die Lehre der Vaischesika). Die Wesenheit ist eine Abstraktion, die sich zum realen Sein akzidentell verhält (48). Daß eine Notwendigkeit letzthin vorhanden sein muß, lehrt schon Farábi in seinen Ringsteinen (Nr. 1). Aus sich gelangt kein kontingentes Ding zum Dasein (gegen den Buddhismus). Der Umstand, daß ein Ding sich gesetzmäßig oder sehr häufig (sicut in pluribus) ereignet, ist kein Beweis dafür, daß es per se auf die Existenz hingeordnet wäre, so daß es aus sich zum Dasein gelangen könnte (49). Die unvollkommenen Dinge, die in einem

»Fließen des Sein« (Vergänglichkeit) bestehen, z. B. Schall, Bewegung, und Zeit sind aus demselben Prinzipe nicht zur Nonexistenz mehr hingeordnet als zu Existenz. »Schwäche« (Unvollkommenheit des Seins) und Verwandtschaft mit dem Nichtsein sind durchaus verschiedene Begriffe.

Der Titel, auf Grund dessen ein Ding eine Ursache erfordert, um zur Existenz zu gelangen, ist die Kontingenz in den Wesenheiten und der Mangel in den Existenzformen, nicht die Zeitlichkeit des Entstehens (50). Letztere ist nicht einmal eine B e d i n g u n g für die Kausalwirkung. Wenn Empedokles gelehrt hat, die Welt sei durch Zufall entstanden, so bedeutet dieses kein ursachloses Geschehen. Gott erschafft die Welt nach seinen nur ihm bekannten Zielen zu der bestimmten Zeit und in dem Maße, wie er will (51). Die Kausalwirkung des Erschaffens ist nicht widerspruchsvoll, was einige (die Sumanija) beweisen wollten. Sie erstreckt sich nicht auf ein schon vorhandenes Sein, sondern setzt dieses a b s o l u t. Nach den Peripatetikern teilt sie das Sein den Wesenheiten als Eigenschaft mit (52). Dabei stellt man sich die Wesenheiten im Nichtsein vor. Diesem Gedanken entspricht kein Korrelat in der Außenwelt. Er ist eine rein logische Fiktion (54). Solange die Beziehung des Kontingenten zum Dasein nicht den Charakter der N o t w e n d i g k e i t erlangt, tritt das Dasein nicht auf. Die Ursache wirkt mit Notwendigkeit (55). In sensu composito kann ein Ding notwendig sein — der Mensch ist notwendig unter Voraussetzung seiner Existenz. Er kann in diesem Sinne die Existenz nicht verlieren — ohne daß er dadurch in sensu diviso, in sich betrachtet notwendig wäre. Die Relativität der transzendentalen Begriffe ist damit klargestellt.

Die ewigen, geistigen Dinge besitzen eine einfache Kontingenz, die in ihrer Wesenheit beruht, die materiellen eine doppelte auf Grund ihrer Wesenheit und ihrer Materie (56). Die Potenzialität weist etwas Relatives und Vermehrbares auf. Das Sperma ist in sich betrachtet etwas Aktuelles, in bezug auf den Menschen etwas Potenzielles. Der Blutstropfen, aus dem das Sperma wird, ist aber etwas Aktuelles in Vergleich mit der ausgeschiedenen Nahrung, aus der er entsteht (57). Gott ist unerkennbar wegen der Fülle, das Unmögliche wegen des Mangels im Sein (58). Das Nichtseiende wird nur in seiner Beziehung zum Sein, also nur per accidens, nicht per se erkannt (59). Das Unmögliche hat ein Unmögliches nur zur Folge in der Annahme, daß beide real wären. Aus einem Unmöglichen kann, wie Avicenna in der »Genesung der Seele« beweist, per se kein Wirkliches und Wahres folgen (60). Das Dasein tritt in der begrifflichen Analyse zur Wesenheit von außen hinzu, in der Außenwelt fallen sie zusammen.

Nach Aschari ist das Sein eines jeden Dinges (61) in dem Sinne identisch mit seinem Wesen, als die Existenz des Menschen das animal rationale ist. Nach der Gesamtheit der spekulativen Theologen ist es ein äußeres Akzidens, und zwar sowohl in Gott als den kontingenten Dingen, nach den Peripatetikern jedoch nur in letzteren. Für andere ist das Sein eine logische Abstraktion (62). Suhrawardi lehrt in den »Erklärungen« (talwihát): Die Geister sind reine Existenzformen, während er an anderen Orten behauptet, die Existenz sei eine logische Abstraktion (63). Nach einigen Mystikern ist Gott das universelle Sein, das von allen Dingen prädiziert wird. Die Wahrheit lautet jedoch: Das Sein an sich ist weder universell noch partikulär (sondern, wie Avicenna es von allen Universalien lehrt, indifferent zu beiden). Alle Einzeldinge sind seine Individua. Es ist in sich weder Substanz noch Akzidens, besitzt weder Genus noch Differenz (64,10 unt.). Ihm haften alle Vollkommenheiten an und in ihm bestehen und inhärieren alle Eigenschaften. Es erscheint in den Gestalten aller Weltdinge (Lehre von dem Erscheinen Gottes, indischer Pantheismus, z. B. bei den Ḥurúfis). Alle diese Erscheinungsformen Gottes erlischen wiederum in dem Urlichte, der Gottheit (Nirwanaidee in zoroastrischer Vorstellungswelt).

Abhandlung III: Das logische Sein.

Das ens logicum (65) ist eine selbständige Erscheinungsform des Seins neben dem realen Sein. Die Psyche vermag die Bilder der Dinge hervorzubringen, und zwar als Inhärenzien der Seele, was nur wenige leugnen (die orthodoxen Theologen der älteren Zeit). Man vergleiche dazu die »Weisheitssprüche« des Arabi (66) und die Abhandlung, in der Avicenna die Ansicht eines Jünglings von Hamadan erzählt, der die Universalia als reale Individua auffaßte, wogegen Avicenna betonte (67), daß das Universale als solches nicht existiere. Es muß daher eine positive Existenz im Geiste besitzen. Dieses wird durch das psychische Heilverfahren bestätigt, nach dem einige Ärzte Paralytiker heilten, indem sie ihnen bestimmte Vorstellungen mitteilten. Diese Vorstellungen müssen in der Seele real existieren, wenn sie heilend auf den Körper wirken sollen (68). Razi opponierte: Die zweckmäßig wirkenden physischen Naturkräfte müßten dann Selbstbewußtsein besitzen, wenn jedes zweckmäßig Wirkende ein psychisches, selbstbewußtes Sein hat. Tusi nahm diese Konsequenz als richtig an. Nach Aristoteles, den Peripatetikern, ferner Farabi, Avicenna und seinen Schülern ist das logische Sein kein anderes

als das unserer Erkenntniskräfte. Die Erkenntnisinhalte sind dann Akzidenzien der Seele. Die Substanzen erkennen wir also durch Akzidenzien in uns (69). Darin liegt jedoch kein Widerspruch; denn diese Akzidenzien sind secundum quid, d. h. repräsentativ Substanzen, indem sie solche abbilden und darstellen (70). Die spezifischen Differenzen der Substanzen — dieses stellt Avicenna in seiner Metaphysik und an anderen Orten auf — brauchen nicht selbst Substanzen zu sein. Andere lehren: Die Seele bringt ihre geistigen Inhalte als selbständige Substanzen hervor. Diese müßten aber dann universell und individuell zugleich sein, was unmöglich ist (71). Alle diese Schwierigkeiten werden gelöst, wenn man unser (Schirázis) System annimmt, daß die Seele ihre Erkenntnisinhalte ohne Materie, absolut erschafft, wie der aktive Intellekt die Formen. Dann besteht nicht mehr die Objektion: 1. die Seele sei eine Hyle für die Erkenntnisformen; 2. eine Substanz werde als Erkenntnisform zu einem Akzidens; 3. die Seele besitze das Wesen der Hitze, Kälte, Bewegung usw., obwohl sie von diesen Bestimmungen frei ist. Das Erkennen findet also dadurch statt, daß die Seele von »der Welt der Körper (Sinneswahrnehmung) zu der der Archetypen (platonischen Ideen, Phantasiewahrnehmung) und dann der der reinen Geister (abstraktes Erkennen) reist (s. Titel dieses Werkes)«. Eine Abstraktion des Geistigen aus dem Sinnlichen ist zu leugnen. Das Erkennen ist eine Inspiration aus höheren Welten (72). Dieses »Erschauen« der Seele bezüglich der Ideen lehrt z. B. auch Suhrawardis (73), die Lehre Platos weiterbildend. Das Sehen erklärte er dementsprechend durch einfache Gegenüberstellung des Objektes, ohne Einprägung eines optischen Bildes — Lehre des Aristoteles — oder Aussendung von Sehstrahlen — Lehre der Mathematiker (73). Unsere Lehre bestätigen (74) Plato, Sokrates, Pythagoras und Empedokles mit ihrer Lehre: Das Weltall besteht aus zwei Welten, der des Geistes, die in die Gottes, der Geister und Seelen zerfällt, und der der Formen, die in die sinnlich wahrnehmbaren und schemenartigen Formen zerfällt. Die Schemen sind also verschieden von den platonischen Ideen; denn letztere befinden sich in der Geisterwelt, während erstere eine unmaterielle, aber mit Dimensionen ausgestattete Welt sind (75). Zu verwundern ist, daß Dauwáni an der Lehre festhält, die Gedanken seien Substanzen; denn sonst müßten im Denkprozesse Substanzen zu Akzidenzien werden. Dabei leugnete er jedoch die platonischen Ideen, deren Annehmbarkeit wir einwandfrei nachgewiesen haben (77): Manche der späteren Philosophen ließen sich durch die Bedenken, die gegen die

Existenz des ens logicum sprechen, zu der törichten Lehre verleiten, dieses als ein A b b i l d des Dinges der Außenwelt, nicht als dessen Wesen aufzufassen (78). Manche behaupten irrtümlich: Wenn das Ding der Außenwelt zum ens logicum werde, müßte eine beiden gemeinsame Materie wie in allen Prozessen des Werdens vorhanden sein. Dauwáni, der Zeitgenosse des Verteidigers dieser Ansicht, trat gegen dieselbe auf, ohne daß er die Lehre bestritt (79), daß ein Ding seine wesentlichen Bestimmungen nicht verlieren kann. Eine Substanz kann also nicht zum Akzidens werden. Das Wissen ist, dieses besagt eine andere Lösung der Schwierigkeit, ein Genus und als solches ist es eine Qualität der Seele (80). Per accidens steht diese Qualität ihrem Wesen und dem Sein nach in innigster Verbindung mit z. B. einer Substanz in der Außenwelt. Dadurch wird vermieden, daß ein und dasselbe Ding zu zwei Kategorien, der Substanz und der Qualität, gehöre.

Abhandlung IV:[1]) Sein und Nichtsein.

Das Akzidens (80) besitzt ein »kopulatives« Sein, insofern es inhäriert, und ein Sein in sich betrachtet. Das Prädikat besitzt nur ein kopulatives Sein, insofern es dem Subjekte beigelegt wird (81). Die sekundären Begriffe sind Bestimmungen des logischen Seins, z. B. Spezies und Universalität (82). Negative Eigenschaften werden nicht in realem Sinne prädiziert, z. B. das Blindsein, eine Lehre, die Avicenna in der Genesung der Seele und Behmenjár in seiner »Erklärung« bestätigen. Das logische Prädizieren selbst als psychischer Vorgang ist jedoch bei positiven und negativen Prädikaten der gleiche (83). Das Sein ist ein reines Gut; denn es wird von allen erstrebt und wirkt am meisten in kausaler Weise. Das Böse ist Privation und Nichtsein. Seine Quelle sind die Mängel der realen Dinge. Das Sein besitzt weder ein Kontrarium noch eine Mitart; denn es steht unter keinem Genus. Was wir als Wesenheit auffassen, steht dem Sein nicht kontradiktorisch entgegen (85), was z. B. Tusi in der Kritik zu Razi: Muḥaṣṣal betont. Das Nichtsein ist ein einfacher, in sich n i c h t d i f f e r e n z i e r t e r Begriff. Nur durch die Beziehung zum Sein kommen solche Unterschiede in das Nichtsein. Die Beziehung zwischen nichtseiender Ursache und Wirkung ist rein logisch. Nur das Seiende kann erkannt werden (86). Das Inhärieren des Nichtseins in einem Substrate ist eine rein logische Idee. Das Nichtseiende kann nicht wiederum ins Dasein treten, da es nichts Positives darstellt. Die Mystiker drückten

[1]) »Zweite Tagereise« (Marhala).

dies mit den Worten aus: Gott offenbart sich in einer Gestalt nicht zweimal. (Die Weltdinge sind die Erscheinungsformen Gottes.) Eine Individualität kann zudem nicht zwei Seinsweisen annehmen; denn Dasein und Individualität sind identisch (87). Avicenna und Razi stimmen der Lehre zu, daß das Vergangene unwiederbringlich sei, während die liberalen Theologen mit der Realität des Nichtseienden auch die Möglichkeit einer »Wiederkehr« lehren (88). Die orthodoxen Theologen lehrten die »Wiederkehr«, um die Möglichkeit der Auferstehung zu erweisen (89). Über die »Wiederkehr« der Akzidenzien war man, z. B. die Aschariten, verschiedener Meinung. Alle Parteien füllten mit ihrem nichtssagenden Gerede, z. B. die vom Sprunge (Nazzám), viele Bücher an. Sie disputierten ohne logische Schulung und redeten über Metaphysik ohne die Physik zu kennen. Das Nichtsein kann keine Verbindung mit realen Dingen eingehen, kein »kopulatives« werden, wie dieses bei dem Sein möglich ist (90). Selbst in einer negativen Aussage muß den beiden Termini eine Art des Seins zukommen (91). Das Objekt des affirmativen Satzes ist logisch von geringerem Umfange als das des negativen (da dieser wenigstens in ordine logico über die Grenzen des Seins hinausreicht (92). Tusi und Sujuti — in der »Perle des Diademes« — behandeln diese Frage in dem Begriffe des Möglichen (93). Einige Arten des »individuellen Nichtseins« (das Nichtsein von Unvollkommenheiten) können und müssen der Gottheit beigelegt werden (94). Was sich auf ein impossibile per se aufbaut, kann in sich ein impossibile per accidens sein (95). Das impossibile per se kann nicht zugleich ein impossibile ab alio sein (96). Nicht nur die zusammengesetzten, sondern auch die einfachen Dinge sind in ihren Wesenheiten erkennbar, was manche leugnen, während es Razi in seinen »mystischen Untersuchungen«, allerdings in nicht ganz befriedigender Weise, begründet (97). Avicenna lehrt jedoch in seinen »Anmerkungen«: Von den Dingen kennen wir nur die individuellen und die notwendigen Akzidenzien, nicht aber die wesentlichen Differenzen des realen Dinges. Das Kontingente ist ein solches per se und ein solches per accidens. Letzteres ist zugleich auch ein contingens per se. Die Arten der Kontingenz sind nach Intensitätsgraden verschieden sowohl in dem contingens per essentiam als auch in dem per dispositionem (98).

Abhandlung V: Das Herstellen eines Dinges.

Unter Herstellen versteht man entweder das Setzen eines einfachen, oder das Gestalten eines zusammengesetzten Gegenstandes. Das

Notwendige, z. B. die Wesenheit eines Dinges, ist nicht herstellbar. Nach Arisoteles besitzen die wesentlichen Bestandteile eines Dinges keine Ursache. Darin widersprach er den Akademikern. Nach der Philosophie der Erleuchtung ist die Wesenheit das primo et per se Hervorgebrachte. Dauwáni und seine Anhänger hielten es für die Lehre Suhrawardis, daß die Wesenheit hergestellt werde, dann aber durch sich diese bestimmte, z. B. die des Menschen, sei (98). Das reale Dasein ist Objekt der herstellenden Tätigkeit und kann verursacht werden, das logische und infinitifische Sein jedoch nicht (100). Das Werden der Wesenheit zu einer existierenden ist ebensowenig die Wirkung eines Herstellens. Unser Meister (vielleicht Damád) folgte den Spuren Suhrawardis (101). Zu Unrecht nimmt Suhrawardi die Lehren der alten Griechen (102 a): Agathodemon, Empedokles, Pythagoras, Sokrates und Plato für seine Thesis in Anspruch. Das »Herstellen« eines Dinges ist ein einfaches Setzen seiner Seinsform, kein Beeigenschaften der Wesenheit mit dem Dasein, was die Aristoteliker lehrten. Tusi lehrt in dem »Totschläger des Totschlaegers« (muṣári' almusári'), daß das Sein der Wesenheit vorausgeht, und Behmenjár in seiner »Erklärung«, daß der Wirkende das Sein hervorbringt, was mit dem Hervorbringen der Wesenheit identisch sei (103). Da die Wirkung der Ursache entsprechen muß, und da das Wesen Gottes das Sein ist, kann seine Wirkung nur das Sein bilden. Diesem stimmen Avicenna und Behmenjár bei. Genus und Differenz sind Ursachen (und Teile) der Wesenheit, Materie und Form solche ihrer Existenz. Diese unterscheiden sich, wie Avicenna zu Anfang seiner Logik ausführt, wie logische und reale Ordnung. Dauwáni opponierte ihm in diesem Punkte (104).

Nach den Peripatetikern beruht die Unterscheidung zweier Dinge auf dem Wesen, wesentlichen Bestandteilen oder Akzidenzien, nach den Philosophen der Erleuchtung daneben noch auf größerer Vollkommenheit resp. Mangel. Dinge, die im Wesen nicht übereinstimmen, von denen also nur eine »analoge« Prädikation gilt, unterscheiden sich nach ihrer größeren oder geringeren Hinordnung zu einem Begriffe und Annäherung an denselben. Aristoteles setzte sich durch vier Lehren über diesen Punkt in Widerspruch zu den »ältesten griechischen Philosophen« (der Akademie): 1. Das Wesentliche kann nicht analogice von seinen Individuen prädiziert werden. 2. Die Intensitätsunterschiede begründen eine spezifische Verschiedenheit. 3. Die Intensität in der Qualität ist durchaus verschieden von der in der Quantität und 4. sie erstreckt sich nicht auf die Substanz. Suhrawardi begründete den platonischen Standpunkt in seinen »Unter-

haltungen« (almutáraḥát, 105) und anderen Schriften gegen Avicenna, der in seinen Kategorien den aristotelischen zu Unrecht vertritt. Nach Empedokles und Plato sind die diesseitigen Dinge Schatten einer höheren Welt. Nach Aristoteles soll alles was Genus bedeutet nicht analogice prädiziert werden. Dieses (106) ist an dem Beispiele der Substanzialität widerlegbar, die von den Geistern und der Hyle prädiziert wird. Zwischen den Teilen der Wesenheit und denen des Daseins unterschied man in folgendem Sinne: Versteht man jene Teile ohne nähere Bedingung, so sind sie solche der Wesenheit. Versteht man sie unter der Bedingung, daß etwas nicht eintritt (1. sine conditione und 2. cum conditione quod non), dann sind sie Teile des Daseins (konkrete, reale Teile im Gegensatz zu abstrakten).

Abhandlung VI: Die Wesenheit.

Die Wesenheit (107) antwortet auf die Frage w a s ist das Ding. Sie verhält sich i n d i f f e r e n t zur Universalität und Partikularität, Einheit und Vielheit, Sein und Nichtsein. Das Universelle kann nicht real, das Individuelle nicht logisch universell sein. Nur das Individuelle kann Objekt eines Hinweises sein. Farabi (107 b, 5) lehrte, das Individuationsprinzip sei die E x i s t e n z des Dinges selbst und auf andere nicht ausdehnbar noch von ihnen prädizierbar. Es ist Wirkung eines Agens. Nach Behmenjár individualisiert die Materie in Verbindung mit der Zeit (hic et nunc) einen Körper. Die Teile der Zeit unterscheiden sich per se voneinander (108).

Die Individuation geschieht entweder durch das Ding selbst, seine Substanz, oder durch ein Inhärens, das auch etwas Negatives sein kann. Zwischen Genus und Materie, Art und Substrat besteht der Unterschied des Indeterminierten und Determinierten, Realen. Dieses lehrt Avicenna in der »Genesung der Seele«. Denkt man die Wesenheit der Differenz sub conditione quod non (mit Ausschluß einer weiteren Determinierung), so ist sie Teil und Differenz. Versteht man sie sine conditione quod (ohne Einschluß einer anderen Determination), dann ist sie Prädikat und Differenz, indem sie noch ergänzt werden kann. Die einfachen Substanzen können ihre Differenzen nicht verlieren, da das Genus ohne die Differenz nicht existieren kann und die Differenz nicht durch eine andere ersetzbar ist (109). In zusammengesetzten Dingen kann sie ersetzt werden, ohne daß die Individualität verloren geht (Grundlage für die Lehre von der Identität des auferstandenen Leibes). Wer eine neue Individualität annimmt, der nähert sich den Oberflächlichkeiten

der Anhänger der Lehre vom Sprunge (Nazzám), von der Trennbarkeit (des Seins von der Wesenheit) und von der Momentaneität der Akzidenzien.

Die logischen Differenzen sind propria der r e a l e n und wirklichen und ein Ersatz für diese, wenn das reale Wesen nicht erkennbar ist (Ansatz zu einer kritischen Erkenntnistheorie auf Grund gleichlautender Lehren Avicennas). Es hat nur für das l o g i s c h e Denken Gültigkeit, wenn man lehrt: Das Genus werde durch die Differenz konstituiert. Die Differenz als Realität ist jedoch die Ursache für ein bestimmtes Ding. Razi übersah dieses in seinen »mystischen Untersuchungen« (110).

Alle Bedeutungen des Wortes F o r m kommen in dem Begriffe überein, daß durch sie das Ding aktuell das wird, was es sein soll, seine W e s e n h e i t. Die Materie ist deren Träger. Das Genus wird aus der Materie, die indeterminiert ist, die Differenz aus der Form abstrahiert. Nach Aristoteles sind beide S u b s t a n z e n, nach anderen ist das Genus ein Akzidens (111). Wenn Suhrawardi in der »Philosophie der Erleuchtung« die Seele eine einfache, lichtähnliche Substanz nennt, und in den »Erklärungen« eine reine Realität, so bezeichnet er mit beiden eine einzige Idee, daß nämlich die Seele etwas Selbständiges ist, obwohl sie eine Form und Differenz darstellt. Der Geist kann nicht in demselben Sinne wie der Körper S u b s t a n z genannt werden. Das ganze Weltall ist S e i n. Das ganze Sein ist aber ein Ausstrahlen aus dem ersten Lichte, der Gottheit. Je mehr die Form rein, aktiv und lichtartig ist, um so mehr ist die entsprechende Materie unrein, passiv und dunkel.

Die Ideenlehre, die Plato in Übereinstimmung mit seinem Lehrer Sokrates (111 b 2) aufstellt und über die Avicenna in seiner Metaphysik berichtet, ist, in ihrem eigentlichen Sinne verstanden, anzunehmen. Farábi hat in seinem Werke: »Die Übereinstimmung zwischen Aristoteles und Plato« die Lösung der Frage bereits gefunden: Die Ideen der Dinge existieren in dem Wissen Gottes. Nach der Lehre anderer bestehen sie »in den reinen Geistern jedoch nicht als Akzidenzien, sondern als Substanzen und dieses ist der eigentliche Gedanke Platos«. Auch Hermes bestätigt die Lehre Platos und unser Meister (wohl Damád) unterscheidet einen universellen und konkreten Ratschluß Gottes, also eine Ideenwelt und eine Welt der materiellen Dinge (112). Im göttlichen Erkennen bilden alle Weltdinge eine Einheit. Nach Suhrawardi entspricht jeder Spezies der irdischen Dinge ein Geist, der jener Spezies vorsteht (113). Wenn Empedokles, Hermes und Agathodemon von den leitenden Agenzien der Spezies sprechen,

so bezeichnen sie damit keinen Körper. Die Zweckmäßigkeit der Dinge in jeder Spezies weist auf einen intelligenten Leiter derselben hin. Aristoteles lehrt dasselbe in seiner Theologie (114), wie es auch Ḥimsi (Abdalmasiḥ bn Abdallah) und Kindi berichten. Die Bedenken, die Aristoteles und Avicenna aus den mathematischen Gegenständen nehmen (115), lassen sich zerstreuen. In allen Seelen lebt ein Sehnen nach der geistigen Welt der Ideen. Diese muß also existieren [1]).

Abhandlung VII: Einheit und Vielheit.

Einheit und Sein sind konvertierbar, da sie denselben Umfang haben. Dennoch sind sie in ihrem Inhalte verschieden (116). Sie

[1]) Sabziwári zitiert 105 Demokrit, Tusi, Razi (1364 Muḥakamát); 108 Avicenna, passim; 108 Die Schule Suhrawardis, passim; 109 Gurgáni; 111 Aristoteles, Plato, passim; 112 Schirázi, Kommentar zu Suhrawardi; 117 Demokrit; 119 Tusi, Lahígi (Die Opposition); 120 Avcienna (Kategorien); 121 Igi; Kazwíni: Kommentar zum mulaḥḥas (Der Erklärung) des Rázi; Gurgáni: Kommentar zu Igi: Die Stationen; 122 Aschariten; 123 Razi; 125 Avicenna; 126 Dāmád, Anaximenes, die liberalen Theologen, Suhrawardi; 129 Lahígi; 130 Suhrawardi, Igi; 133 Avicenna; 136 Farābi; 138 Avicenna, passim; Demokrit; 140 Peripatetiker; 142 b Gurgáni; 144 Ansari (Herewi 1088 †); Nischabúri (al Attár), Schabastari (?) Suhrawardi (passim), Dauwáni; 145 a Kaschi (Abdarrazzák), Gámi (der Mystiker, passim); 146 Harawi (alamír Husaíni); Schabastari (?); Dāmád (zit. Gazáli); 147 Kátibi (Die Philosophie des Individuums); 148 Maulawi (?); 149 Ḳáschi (Abdarrazzák); die liberalen Theologen (Die Individua sind im Nichtsein positiv); 150 Die Dualisten (Das Prinzip des Guten kann nicht auch das Böse bewirken. Für dasselbe muß also ein besonderes Prinzip angenommen werden.) 151 Ḥallág; 152 Abdalgabbár, der Ḳadi und liberale Theologe, traf den Isfaráīni (abu Ishak), den Aschariten, in dem Hause des Freundes des ibn Abbád und redete ihn an: Lob sei dem, der von Sünde frei ist (Gott; Lehre von der menschlichen Willensfreiheit). — Isfaráini: Lob sei dem, in dessen Reiche nur das geschieht, was er will. (Gott will nach Aschari auch das Böse, Prädestination). »Schirázi behandelt in den meisten seiner Schriften dieses Problem.« Aristoteles; 154 Razi; 155 Schirázi (Glosse zu der »Genesung der Seele«); 156 Razi (mulaḥḥas), Peripatetiker; Avicenna, passim; 160 Avicenna: Brief an Aláaddaula (alrisálá alaláija); 163 Taftazáni (Kommentar zu Gazáli), Razi; Avicenna: »Anmerkungen«; 166 Sabziwari bespricht aeternitas — aevum — tempus; 167 Abu Háschim (Modustherorie); 171 ibn Malka (abul Barakát); 172 Schabastari (der Schaiḥ Mahmúd); 173 Plato; Avicenna (passim); 178 a Sabziwári: »Die Kostbarkeiten der Perlen, ein Gedicht); 181 Avicenna: »Thesen«; Philosophie der Erleuchtung; 182 Aristoteles zitiert von Dāmád; Avicenna (Metaphysik); 184 Behmenjár; 186 orthodoxe Theologen, Suhrawardi; 188 Tusi; Suhrawardi; 189 Tusi, Dauwáni (das Erkennen ist keine Qualität der Seele); 190 Alexander (v. Aphrod.), Gurgáni, d. liberalen Theologen; 193 Tusi; 194 Razi; 200 Gazáli; 201 Gazáli und Hufri (Gott erkennt die Individua direkt); 202 Suhrawardi, Dāmád (häufig), Peripatetiker, Philosophie der Erleuchtung, Tusi (Kom. z. Avicenna); 203 Glosse Schirázis zur Avicenna; 204 Philosoph. der Erleuchtung; Farábi (langes Zitat im Texte); 205 Nischabúri (ʿAṭṭár), Farábi; 206 Suhrawardi; 211 Razi (mullaḥḥas), Plato; 211 Nazzám (Widerlegung der Atomistik); 212 d. Sufis, Peripatetiker, Platoniker.

kann daher nicht definiert, sondern nur beschrieben werden. Die Vielheit ist ein Zusammentreten von Einheiten. Für die Phantasie ist die Vielheit näherliegend, für den Verstand die Einheit. Das Eine ist das Unteilbare. Es bildet manchmal ein konstituierendes Prinzip der Dinge, z. B. die Form, manchmal das Genus, manchmal ein Akzidens (Qualität, Quantität usw.), oder ein logisches Prädikat; unreale Einheit usw. Je intensiver die Einheit eines Dinges ist, umso e d l e r ist es. Sie wird a n a l o g i c e von den Dingen prädiziert und tritt zu ihnen n i c h t von außen hinzu. Sie besitzt also dieselben Gesetzmäßigkeiten wie das Sein besonders auch in dem Punkte, daß sie mit der konkreten Wesenheit i d e n t i s c h ist (spezielle Thesis Schirázis). Unrichtig ist die Lehre, die Einheit sei eine rein logische Abstraktion (117). Das Viele existiert als solches nur in der logischen Betrachtung. Die I d e n t i t ä t ist die Einheit zweier Dinge im realen oder logischen Sein, während sie in einer Hinsicht verschieden sind. Zwei real verschiedene Dinge können nicht e i n s werden, ohne daß das eine oder beide vernichtet werden (118). Die Eins ist keine Zahl. Vielheit und Einheit besitzen mehrere gemeinsame und besondere Bestimmungen. Das Oppositum der Identität ist die Verschiedenheit. Die vier Arten der O p p o s i t i o n sind 1. die Kontradiktion, 2. privatio und habitus, 3. die Kontraria und 4. die Reziproka. Zwei Opposita können von einem Objekte nicht secundum idem prädiziert werden (119). Die Kontradiktion beruht per accidens auf dem Satze, per se auf Verneinung und Bejahung, was Tusi in seiner Dogmatik (tagríd) übersieht (120). Die Kategorien stehen nicht in Gegensatz zu einander, da sie sich nicht ausschließen. Die beiden Naturen des Weißen und Schwarzen stehen per se in Kontrarietät, ohne Rücksicht auf ihre individuellen Bestimmungen. Die Opposition der Mitarten eines Genus, die nicht die beiden Extreme bedeuten, z. B. Roten und Gelben, gehören per reductionem zu der eigentlichen Kontrarietät, z. B. des Weißen und Schwarzen. Zwischen dem Einen und Vielen besteht keine eigentliche Kontrarietät (121), sondern ein reziprokes Verhalten, wie es Avicenna in den Kategorien zu lehren scheint.

Abhandlung VIII: Ursache und Wirkung.

Ursache ist ein Ding, aus dessen Existenz sich die Existenz resp. aus dessen Nichtsein sich das Nichtsein eines andern ergibt, oder: etwas, auf das sich das Sein eines Dinges gründet und aufbaut. Die Ursachen sind Teile des Dinges (Form und Materie) oder nicht (Wirk- und Zweckursache). Die Ursache muß gleichzeitig mit der Wirkung

existieren (122). Über Freiheit und Ursächlichkeit war man verschiedener Ansicht. Die einen lehrten: Der frei Wählende entschließt sich für eines von zwei vollständig gleichstehenden Objekten ohne determinierendes Prinzip; die anderen: Es gibt ein ursachloses Geschehen, wieder andere: das Wissen determiniert den Willen sowohl in Gott (Erschaffung d i e s e r bestimmten Welt in d i e s e m Augenblicke) wie auch dem Menschen. Die begleitenden Momente der Ursache sind nicht in derselben Weise wie die Ursache »früher« als die Wirkung, was Avicenna in seinen Thesen ausführt (Kapitel VI). Dieses gilt auch von den Hemmnissen (123). Die Bedenken, die Razi erhob: Die umgebende Sphäre sei früher als die Ursache der umgebenen, aber gleichzeitig mit der umgebenen Sphäre selbst, — sind nicht stichhaltig, da es sich nach Tusi nur um ein natura prius handelt. Besser ist jedoch die Antwort: Es handelt sich um zwei gleichzeitige Wirkungen einer Ursache, d. h. der umgebenden Sphäre, die sowohl die Ursache der niederen als auch diese selbst (indirekt) hervorbringt. Der Regressus in infinitum und die Kreisbewegung in den Kausalverhältnissen sind unmöglich (124), wie es Tusi in seiner Kritik Razis (muhassal) ausführt (125). Es muß eine erste, notwendige Ursache geben. Der Einwand einiger Epigonen erfordert keine Widerlegung: Eine Summe kann Ursache ihrer selbst sein; denn die Summe, die aus Gott und der Welt gebildet wird, ist Ursache ihrer selbst. Der Beweis Farábis (126 b) lautet: Wenn vor jedem Gliede einer unendlichen Kette ein anderes Glied vorausgesetzt wird, dann muß auch der ganzen Kette ein Glied vorausgehen, was einen Widerspruch bedeutet. Mit unserem großen Meister (viell. Dāmád) stimmen wir in der Lehre überein, daß alle Ketten von Ursachen e n d l i c h sein müssen (127). Die sekundären Formen, die zur causa formalis hinzutreten, vervollkommnen das Ding in akzidentieller Weise. Der Irrtum, um eine Schwierigkeit Avicennas zu widerlegen, ist keine solche sekundäre Form. Eine Materie kann nacheinander eine endlose Anzahl von Formen annehmen. Nur ein substanzielles Agens kann eine substanzielle Form aus einer Materie entfernen, um z. B. eine neue einzuführen. Die weltlichen Gelehrten (die Griechen) lehrten: Ein einfaches Ding kann nicht zugleich und secundum idem handelnd und leidend sein. Die späteren Philosophen (die Muslime) hielten dieses jedoch für möglich. In den »Anmerkungen« zeigt Avicenna, daß bei einem einfachen Dinge das »In ihm« und »Aus ihm heraus« zusammenfallen, daß also das Leiden gleich dem Wirken ist. Die Bedenken Razis halten nicht (128) stand, ebensowenig wie die Suhrawardis in seinen »Unterhaltungen« und anderer, die das Beispiel der notwendigen Akzidenzien anführen, die

von der Wesenheit bewirkt werden, während diese sich zugleich passiv verhält. Auch Gott verhält sich nach Aristoteles und seinen Schülern Farabi und Avicenna zu seinen Eigenschaften aufnahmefähig (d. h. passiv), da sie nach ihnen p r o p r i a des göttlichen Wesens sind (129). Die Ursache ist per se mächtiger als die Wirkung. Ursache und Wirkung unterscheiden sich in 1. dem Früher und Später, 2. dem Selbständigsein und dem Abhängigsein von einem anderen und 3. dem Notwendig- und Kontingentsein. Daß das Sein, also auch die Ursache verschiedene Intensitätsgrade annehmen kann, gibt Avicenna selbst in mehreren seiner Schriften zu. Die causa per accidens kann auch dem Wesen nach gleichzeitig mit ihrer Wirkung sein.

Die vier Ursachen stimmen in folgenden Gesetzmäßigkeiten überein: 1. Sie können per se und per accidens wirken. 2. Sie entfernen die Hindernisse. 3. Die Wirkung, die per se erfolgt, kann in einer anderen Beziehung als Wirkung per accidens gelten. 4. Zufällige Wirkungen gehen immer auf eine causa per se zurück. 5. Die begleitenden Momente der Ursache werden ebenfalls wirkend, z. B. Eigenschaften, Nähe oder Ferne, Universalität und Partikularität (Universalwirkung auf v i e l e Dinge und Einzelwirkung), Individualität und Allgemeinheit (generische und spezifische Wirkung; 130). 6. Sie können einfach und zusammengesetzt sein, und 7. sich in Potentialität oder Aktualität befinden. Ein einfacher Gegenstand kann nicht durch eine zusammengesetzte Ursache bewirkt werden. Gegen diese Lehre Avicennas opponierte Suhrawardi. Jedes Seiende stellt als solches eine Einheit dar, ist daher in der formellen Hinsicht als U r s a c h e einfach (131). Unter der Voraussetzung, daß die Ursache des Kontingenten existiert, ist seine Existenz eine n o t w e n d i g e (per aliud). Der Titel, auf Grund dessen ein Ding eine Ursache erfordert, ist nicht sein zeitliches Entstehen, sondern seine Kontingenz (131 b). Eine einfache Ursache kann nicht zwei Dinge hervorbringen, zwischen denen das Verhältnis der natürlichen Gleichzeitigkeit besteht. Avicenna schrieb an Behmenjár: Wenn eine Ursache das Prinzip für zwei Dinge sein könnte, dann würden zwei Kontradiktoria (a und non-a als Wirkungen) zusammentreffen. Razi bestreitet, diese Konsequenz. Es ist zu verwundern, daß Razi, der sich von Jugend auf mit Logik befaßt hat, in diesem Maße die Logik außer acht läßt und noch sogar dem Aristoteles und Avicenna Vorwürfe macht. Die Kausalwirkung ist identisch mit dem Wesen der Ursache formell genommen. Eine causa adaequata f o r m a l i s kann daher nur e i n e Wirkung besitzen, wie es Dauwáni, die Lehren Avicennas ausführend, bestätigt (132). Auf Grund ihres Wesens erfordert die Wirkung eine

nur spezifisch, nicht individuell bestimmte Ursache. Die eigentliche Wirkursache ist der Verleiher des Seins. Die Wirkung besteht nur gleichgleichzeitig und eine gleich lange Zeit hindurch wie die causa efficiens per se. Das Akzidens kann nicht Ursache einer Substanz, das Zusammengesetzte nicht Ursache eines Einfachen werden. Die Welt bedarf zur Fortexistenz der beständigen Emanation des Seins aus Gott, der conservatio continua rerum in esse a Deo (133). Die reinen Geister können nur vermittelnde, nicht erste Ursachen des Daseins werden, wie es Suhrawardi in seinen »Tempeln des Lichtes« ausführt. Eine unvollkommene Wirkursache bedarf eines Instrumentes zum Wirken, eine vollkommene nicht.

Die Wirkursache wirkt entweder aus Naturdrang (Physis), oder äußerem Zwang oder innerer Nötigung (necessitas) oder bewußter Absicht oder aus reiner Erkenntnis des Guten (Vorsehung) oder auf Grund des Wesens (Gott). Die Naturalisten und Dahriten lehrten: Die Wirkursache der Welt ist eine blinde Physis. In Übereinstimmung mit den Philosophen Persiens und den Platonikern lehrt Suhrawardi: Gott erschafft die Welt durch die Ideen (»Formen«), die in seinem Wissen liegen. Gott wirkt ferner frei. Ursprung des geschöpflichen Seins ist jedoch das Wissen Gottes, das die Vorsehung darstellt und mit dem Wesen Gottes identisch ist (134). Die Wirkung ist eine notwendige Konsequenz aus dem Wesen der Ursache, so daß eine Trennung beider undenkbar ist. Man könnte einwenden: Die Selbsterkenntnis ist nach allgemeiner Lehre identisch mit dem Wesen der Seele. Aus diesem Wesen müßte man also alle notwendigen Konsequenzen und Akzidenzien erkennen. Antwort: Die Selbsterkenntnis ist eine der dunkelsten Erkenntnisse, wenn sie auch mit dem Selbst der Seele identisch ist.

Die Materialursache enthält die Potenz für die Existenz eines Dinges. Sie besitzt manchmal eine gewisse Wesensform (materia secunda). Manchmal ist sie von jeder Form frei (materia prima). Diese ist daher dieselbe für die irdischen und himmlischen Körper (135). Suhrawardi entnahm dem naturwissenschaftlichen Teile der »Genesung der Seele« den Ausdruck des Verlangens der Materie nach der Form, der mehr an mystische als an philosophische Vorstellungen erinnert. Den Entwicklungsdrang (136) des Unvollkommenen zum Vollkommenen bezeichnet man zweckmäßig als Verlangen (137). Avicenna definiert in seiner Abhandlung: »Die Liebe« (Br. I 456 Nr. 39) diese Liebe der Hyle, auf Grund derer sie zur Existenz gelangt. Ebenso flieht jedes Ding vor dem Nichtsein.

Die causa formalis verleiht ihrem Gegenstande die Aktualität.

Sie ist von der Physis verschieden. Für die Materie ist sie Wirkursache, insofern sie derselben die Existenz verleiht. Unter Physis versteht man das erste Prinzip der Bewegung und Ruhe, das weder per accidens noch durch Zwang wirkt (Aristoteles 192 b 21; 200 b 12 et passim). Nach Avicenna (Genesung der Seele) ist die Physis in den Komposita ein Teil der Form. Antwort: Die Form ist in sich einfach (138). Das »Zwecklose« ist nur relativ, d. h. in Beziehung auf die Absicht eines bestimmten Handelnden ohne Zweck. Das »Zwecklose« hat also keinen bewußten Zweck. Nach Demokrit soll die Welt aus Zufall durch Zusammentreffen der Atome entstanden sein. Nach Empedokles blieb das zufällig entstandene Zweckmäßige bestehen. Antwort: Die gesetzmäßigen wie auch die sicut in pluribus sich ereignenden Vorgänge sind planmäßig geordnet. Aber auch die ausnahmsweisen Vorgänge, z. B. der sechste Finger, entstehen aus ihren individuellen Bedingungen mit Notwendigkeit. Avicenna widerlegt in der »Genesung der Seele« eingehend die Lehre des Empedokles (139). Sowohl die Naturvorgänge als auch die unbewußten Handlungen, die Reflexbewegungen verfolgen Zwecke. Um so mehr gilt dieses von den Handlungen Gottes. Unserem Wirken liegen geheime Kräfte zugrunde, die uns unbewußt bleiben, die Einwirkungen der Gestirne und die göttliche Vorsehung. Abu Saïd (ibn abil Hair): Gott liebt das, was weniger vollkommen ist als er selbst, nur seinetwegen.

Betreffs der causa finalis ist das, was zum Ziele führt, das Nützliche, und was das Ziel begleitet und was sich aus ihm ergibt, zu unterscheiden. Die Naturkraft, die einer Art vorsteht, beabsichtigt nicht die Erhaltung des Individuums, sondern der Spezies (140). Das Gute ist das Ziel, welches der Handelnde für sich erreichen will. Das nächste Ziel ist die Einführung der Form in die Materie. Das Ziel ist Wirkursache, die den Handelnden zum Handeln antreibt, und zugleich Wirkung und Konsequenz der ersten Wirkung. Das selbstlose Geben hat keinen Vorteil für den Handelnden im Auge. In den »Anmerkungen« lehrt Avicenna: Wenn der Mensch den notwendig Seienden unmittelbar erkennte, müßte derselbe sein bewußt erstrebtes, letzteres Ziel sein. Alle Dinge streben nach Gott, wie es Farábi in seinen Ringsteinen ausführt (Nr. 13 Ende). Die Wesenheiten als solche können (142) nicht verursacht werden. Nur das Sein ist Gegenstand des kausalen Wirkens (143). Die Mystiker und Farábi bestätigen, daß nur die individuellen Existenzformen real sind und daher nur diese »herstellbar« und »verursachbar« sein können. Dasselbe lehrt Avicenna in seinem Kommentare zu den Suren 113/4 (al-

muauwiḍatain). Die causa per se und der effectus per se bilden ein einziges Individuum (144), das nur der logisch denkende Verstand in zwei Individua zerlegt. Was per se Ursache ist, ist in seinem Wesen Ursache und bezieht sich auf ein anderes. Man könnte also einwenden: Gott muß sich folglich seinem Wesen nach auf ein Außergöttliches beziehen. Antwort: Die Relation ist ein rein logischer Begriff. In der Wirklichkeit existieren nur seiende Dinge. Wenn die Mystiker lehren: Die Welt besteht aus Eigenschaften des göttlichen Wesens, so bedeutet dieses: Sie besteht aus Erscheinungsformen des ersten Seins, was auch wir lehren (145). Eine Zusammensetzung und Vielheit tritt deshalb nicht in ihm auf . Das Sein ist in seinem innersten Wesen nicht kontingent (146). Manche Mystiker gehen soweit, daß sie der Vielheit der außergöttlichen Dinge nur eine Scheinexistenz zuschreiben. Die Vielheit der Weltdinge ist jedoch keine rein logische, wie es die Sufis behaupten. Gazáli: In der göttlichen Welt kann es manches geben, was die Fähigkeit des Verstandes übersteigt jedoch nicht, was der Verstand als unmöglich erkennt. Letzteres behaupteten einige orthodoxe Theologen. Dieses bestätigt Majánagi in seiner Blütenlese (Br. I 391): Von der Aussage des gesunden Verstandes darf man nicht abweichen. Die reale Existenz der kontingenten Dinge leugnen daher die hervorragenderen Sufis nicht. In der Neubelebung der Religionswissenschaften führt Gazáli dieses im einzelnen aus, indem er die vierte Stufe der Erkenntnis der Einheit beschreibt (147). Der extreme Pantheismus der Sufis widerspricht der Vernunft und Offenbarung. Das Sein durchdringt alles Wirkliche in drei Stufen. Diese sind 1. das absolut einfache aber uneingeschränkte Sein (Gott), 2. die unkörperlichen Substanzen und alles, was in seinem Sein determiniert (eingeschränkt) ist, 3. das Dasein aller Dinge, ihre Aktualität, das aus Gott emaniert. (Der extreme Pantheismus wird auf diese Weise vermieden.) Ḳúnawi (Sadraddín) nennt es eine Art Hyle für die kontingenten Dinge, Arabi, der unvergängliche Meister, den Atem des Allerbarmers, Aláaddaula (Samnáni) in seiner Glosse zu den »mekkanischen Erleuchtungen« (dem bek. Werke des Arabi) Wirken Gottes, Ḳúnawi in seinem »Schlüssel zu dem Geheimnis der göttlichen Einheit und geschöpflichen Vielheit (miftáḥ ġaib algamʿ wattafsíl; Br. I 450 Nr. 9) die göttliche Offenbarung, die in das Wesen der kontingenten Dinge eindringt und in seinem Kommentare zur ersten Sure (tafsír alfátiḥa), ein begrifflich erfaßbares Ding, dessen Individuum sinnlich nicht wahrnehmbar ist. Unser Meister (vielleicht Dāmád) nennt es einen Modus, der nicht in Form eines realen Individuums existiert.

Das erste, was aus Gott emaniert, ist dieses Dasein. Es kann nicht als Wirkung Gottes bezeichnet werden, da zwischen ihm und Gott keine Trennung besteht (147 b 15). Es ist Fundament aller außergöttlichen Dinge. Die Wesenheiten unterscheiden sich von diesem Sein durch individuelle Determinationen. Unter dem Sein versteht man 1. das reale Wesen der Dinge, 2. das infinitivische Sein (die Kopula und das Existieren). Avicenna und sein Schüler (Behmenjár) bezeichnen das Existieren als Sein und Schatten (Gottes), Attár in seinen persischen Gedichten nur Gott als das Sein (148 a), ebenso der »göttliche« Firdusi und Rumi (Galaladdin). Simnáni läßt Gott sowohl Sein als auch Nichtsein umfassen. Auch Harawi erkennt in seinen »Stationen der Erdenpilger« die Transzendenz Gottes an, die den extremen Pantheismus ausschließt. Die kontingenten Wesenheiten sind non-entia. Ohne daß sie kausal bewirkt oder gebildet werden, werden sie offenbar durch das Offenbarwerden Gottes (d. h. die Emanation des Daseins aus ihm), was auch Gazáli lehrt, entgegen denen, die den Koran in seinen Aussprüchen über Gott wörtlich nehmen (149). Dieser Sünde machen sich die Hanbaliten mit den Anthropomorphisten schuldig. Gazáli erlaubt dieses in seinen »Perlen des Koran« den Ungebildeten. Fälschlich lehrten einige Mystiker, das Wesen Gottes besitze getrennt von der Welt der Wirklichkeit keine Realität (indischer Einfluß). Die großen Meister der Mystik weisen diese Lehre ab, wenn Arabi in seinen »göttlichen Führungen« (Br. I 443 Nr. 18) und Ḳúnawi in seinem »Kommentare zur ersten Sure« sich auch manchmal undeutlicher Ausdrücke bedienen. Simnáni äußert sich allerdings in seinem Werke »Der Fliehende«: »Oberhalb der Physis befindet sich das reine Nichts«. — Gott und die Natur sind demnach identisch. — In seinen »Stufen der Himmelsleitern« lehrt er jedoch: »Oberhalb des Lebens befindet sich das Sein und oberhalb des Seins der geliebte Weltenherrscher«. Das erste Offenbarwerden Gottes findet in den Weltdingen, das zweite in den denkenden Geistern statt. Die logische Wesenheit ist von dem realen Sein zu unterscheiden. Nach Lehre der liberalen Theologen lassen sich beide nicht trennen (Realität des Nichtseienden, Lehre der Vaischesika). Simnáni lehrt in seinem: »Die Inhalte der Dogmen« (fawáïd, alaḳáïd; unbekannt), übereinstimmend mit Gunáid (910 † Br. I 199): Außerhalb Gottes existiert nichts. Das Böse (150) ist notwendiges Inhärens der Wesenheiten, nicht des Daseins. Es steht daher zu Gott in keiner Beziehung, da es weder hergestellt noch verursacht werden kann. In sich ist es, wie die Wesenheiten, ein non-ens, was Ḳúnawi bestätigt.

Das Böse beruht auf der Diversität (Antagonie) der Wesenheiten, während das gemeinsame Sein alles ausgleicht. Gott umfaßt also die Dinge nicht so, wie es die Aschariten lehren (Gott besitzt nur durch die Akzidenzien Einfluß auf das Bestehen der Substanz). Die Schwierigkeit der Dualisten, die das Böse auf ein besonderes Prinzip zurückführen, wird ebenfalls gelöst. Die Verschiedenheit der Dinge läßt sich in gewissem Sinne auf die verschiedenen Namen Gottes (Auffassungsweisen seines Wesens) zurückführen, das Böse aber nur auf die Besonderheiten der aufnehmenden Prinzipien (151). Die Weltdinge sind die Spiegelbilder Gottes, ohne selbständige Realität, wie die Bilder in einem Spiegel, nur s c h e i n b a r eigene Existenz besitzend, und zugleich n i c h t identisch mit Gott, jedoch mit ihm in engster Verbindung stehend (Vermeidung des extremen Pantheismus). Das Offenbarwerden Gottes wiederholt sich nicht. Jedes Ding ist daher für sich eine e i n m a l i g e Erscheinungsform Gottes, der sich keine zweite vollständig gleiche zur Seite stellen kann.

Das Erkennen der Dinge geht ferner nicht dadurch vor sich, daß der Menschengeist die entsprechenden Erkenntnisformen aus dem aktiven Intellekte empfängt, oder daß in ihn dieselben Seinsweisen eindringen, wie in die Dinge, oder daß er in Gott die Wesensformen erschaut. Alles dieses würde die Wiederholung einer Emanation Gottes, eine Doppeltsetzung desselben göttlichen Aktes (in der Außenwelt und in unserem Geiste) bedeuten. Wir v e r s e n k e n uns vielmehr in Gott (Nirwana), und dadurch erschauen wir jeden Emanationsakt Gottes, indem e b e n d e r s e l b e Akt, der das Ding erschafft, in unserem Geiste das Erkennen des Dinges bewirkt. Die Wiederholung eines göttlichen Aktes ist auf diese Weise nicht erforderlich. Gott ist also in gewissem Sinne ein Spiegel für die Weltdinge, obwohl diese in anderer Beziehung ein Spiegel Gottes sind. Das Dasein, das uns ein den Dingen Zukommendes erscheint, ist im Grunde das Sein G o t t e s, das aus ihm emaniert. Das Erkennen der individuellen Ursache (Gottes nach mystischer Interpretation dieses allgemein-philosophischen Satzes) bewirkt in uns das Erkennen der besonderen Wirkung, das dieser, verursacht jedoch nur das Erfassen der allgemeinen Ursache; denn die Wirkung (z. B. ein einzelnes Geschöpf) ist nur eine einzelne Form (neben unbestimmt vielen) des »Offenbarwerdens« und sich Determinierens der Ursache, der Gottheit, was Arabi in seinen Weisheitssprüchen ausführt. Die Verschiedenheit der Systeme und Religionen beruht also nur darauf, daß die Menschen die v e r s c h i e d e n e n Erscheinungsformen Gottes (die Weltdinge) in der ihnen eigenen Weise auffassen (Wesensgleichheit aller Religionen). Die in

religiösem Irrtum und Sünde Wandelnden verehren nur einen oder einige Namen Gottes. Der vollkommene Gläubige verehrt Gott in allen seinen Namen (152). Gott ist in jeder realen Wesenheit präsent. Keine Potentialität oder Kontingenz kann aktive Ursache eines Seienden werden. Wenn die weltlichen Gelehrten daher behaupten: Die Kontingenz der Sphärengeister ist die Ursache für den Körper ihrer Sphären, so verstanden sie diese Ursache nicht als aktive sondern negative, und zwar in dem Sinne, in welchem das Nichtsein einer Ursache Ursache für das Nichtsein einer Wirkung ist (153). Eine körperliche Kraft kann nur in Verein mit einer bestimmten räumlichen Lage wirkend werden. Das Bedenken Razis gegen diese Thesis ist kraftlos (154). Es ist keine notwendige Bedingung für ein Wirken (z. B. das Erschaffen der Welt), daß ihm das Nichtsein vorausgehe. Die Welt kann daher von Ewigkeit, d. h. anfangslos erschaffen sein. (Diese Lehre ist identisch mit der von Thomas von Aquin: Die Zeitlichkeit der Weltschöpfung kann nicht als innerlich notwendig erwiesen werden.) Die Eigenschaften Gottes sind ewige Wirkungen, seien sie nun 1. reine Relationen und Negationen nach den weltlichen Gelehrten, oder 2. reale Dinge — nach den orthodoxen Theologen, oder 3. Modi und Arten der Individualität (Gottes) nach den liberalen Theologen und Sufis (155). Das zeitliche Auftreten eines kontingenten Dinges erfordert eine ununterbrochene Bewegung, die Ursache, Materie und Wirkung einander nahebringt, und letzthin eine erste Ursache, den Verleiher der Formen. Der Himmel muß daher eine dauernde Bewegung besitzen.

Abhandlung IX: Potenz und Akt.

Potenz nennt man im Lebewesen dasjenige, wodurch das animal Prinzip von Tätigkeiten sein kann (156). Potenz bedeutet (nach Aristoteles) das Prinzip der Veränderung, die von einem Dinge zu einem anderen als solchem (inquantum est aliud) fortschreitet. Daher kann ein Ding nicht Prinzip seiner eigenen Veränderung und Bewegung sein. Jedes Bewegte weist daher auf ein anderes bewegendes Prinzip hin. Die Potenz ist wesentlich auf die Aktivität gerichtet, was Razi in seiner Erklärung (mulaḥḥaṣ) übersah, indem er lehrt, sie könne sich auch passiv verhalten. Die Fähigkeit, zu handeln oder nicht, geht der Handlung, wie Avicenna in der »Genesung der Seele« betont, voraus. Sie ist nicht nur gleichzeitig mit der Handlung (Lehre der orthodoxen Theologen). Razi, der in seinem Mulaḥḥaṣ dieses bestreitet, verwechselt Potentialität und Potenz zum

Handeln. Die Potenzen sind auf eine oder mehrere Tätigkeiten mit oder ohne Selbstbewußtsein gerichtet (157). Das vollkommene (adäquate) Prinzip des Handelns ist nach Aristoteles nur gleichzeitig mit seiner Handlung. Die Macht zu handeln ist nicht identisch mit der körperlichen Mischung, was einige Ärzte lehrten (158).

Bewegung und Ruhe entsprechen der Potenz und dem Akte. Sie sind Bestimmungen des Seins als solchem; denn auch das Geistige kann bewegt sein und ruhen, nicht nur das Materielle. Das Wesen der Bewegung ist das allmähliche Aktuellwerden einer Potenz. Nach Suhrawardi (Unterhaltungen) und Razi ist das Wesen derselben evident. Nach Avicenna (Genesung der Seele) enthält ihre Definition einen circulus vitiosus (indem man die Begriffe: Zeit, Potenz, Bewegung usw. durcheinander definiert). Sie ist die Entelechie des sich Bewegenden (Aristoteles) oder das Hervortreten aus der Indifferenz — nach Plato — oder das Anderssein — nach Pythagoras, wie Avicenna in der Genesung der Seele berichtet. Razi brachte in seinen »mystischen Untersuchungen« und seinem Kommentare zu Avicenna: »Die Hauptprobleme der Philosophie« Bedenken gegen die aristotelische Definition vor: Die Bewegung besteht aus einfachen Realitäten die aufeinander folgen und momentan, nicht allmählich ins Dasein treten. Behmenjár bringt dieselbe Schwierigkeit aus den Lehren der Griechen (der Eleaten) vor und widerlegt sie ohne Mühe. Unser Meister (wohl Dāmád) nimmt sie jedoch an, indem er sie psychologisch begründet. Der innere Sinn stellt sich in einem kontinuierlichen Bilde Dinge vor, die in der Außenwelt diskontinuierlich, aber contigua (aneinanderliegend) sind. In der Vorstellung des allmählichen Aktuellwerdens liege ein Widerspruch. Schirázi: Die Tatsache dieses allmählichen Werdens ist sinnlich konstatierbar (159). Eine Definition, die Avicenna in der »Erlösung« (vom Irrtume) anführt, faßt die Bewegung als allmähliches Ersetzen eines unveränderlichen Zustandes durch einen anderen oder Aufhören eines Zustandes und Übergehen zu einem anderen (definitio circularis). Der Körper ist nur durch seine sich passiv verhaltende Materie Träger der Bewegung, was Avicenna übersehen hat. Jedes seinem Wesen nach Einfache (160 a 8 unt.) ist die Summe aller Dinge. Auf der ganzen Erde finden wir keinen, der diese Thesis verstände. (Durch die Potentialität wird die Vielheit herbeigeführt und die Einfachheit aufgehoben. Eine absolut einfache Seinsform, die Gottheit z. B., enthält die ganze Seinsfülle, die außer ihr in Potentialität und Vielheit zerfällt, in Form einer Einheit in sich.) Auf dieses Prinzip muß die Lehre der Bewegung basiert werden.

Kein Ding kann sich selbst bewegen. Man muß also zu einem bewegenden, geistigen Prinzipe und letzthin einem ersten Beweger gelangen. Aus Mißverständnis opponiert Razi: Die Naturkräfte bewegen sich selbst (161). Das nächste Prinzip der Bewegung ist keine von dem Substrate getrennte Substanz. Jedem zeitlich Entstehenden muß eine Potenz und Materie vorausgehen. Diese muß absolut erschaffen sein (ohne weiteres Substrat). Einige Dinge besitzen ihre Kontingenz in der Materie (die physischen Wesensformen), andere mit derselben (die Seele). Die Kontingenz der reinen Geister ist eine rein logische. Die Aktualität geht absolut genommen der Materie voraus (162). Dieses bestreiten die Anhänger der Lehre vom Chaos, z. B. Anaxagoras. Das Substrat der Bewegung muß teilweise in Potenz sein, ist also die körperliche Substanz. Die Ursache der Bewegung muß etwas wesentlich Unbeständiges (einen Körper) darstellen (163). Zu Unrecht behauptet Razi, die Bewegung in der Qualität verändere deren Spezies. Selbst Avicenna behandelt diese Frage ungenau (164). Da die Bewegung das am wenigsten intensive Sein besitzt, hängt sie von vielen Dingen ab dem 1. Handelnden, 2. aufnehmenden Prinzip, 3. Medium, 4. terminus a quo, 5. terminus ad quam und 6. der Zeit (164). Nach der Lehre der Philosophen findet die Bewegung nur in vier Kategorien statt, dem Wo (motus localis), der Lage, der Quantität (Größer- und Kleinerwerden) und der Qualität (an Intensität abnehmen resp. zunehmen), — nach unserer Lehre auch noch in der Substanz (Entwicklung der Daseinsformen; Fundamentallehre Schirázis; 165). Suhrawardi leugnete die Bewegung in der Quantität, und Avicenna fand in einigen Briefen an seine Schüler große Schwierigkeiten, in den Pflanzen und Tieren ein sich Gleichbleibendes als Substrat der quantitativen Bewegung nachzuweisen, da alle Stoffe des Lebewesens beständig wechseln! (166). Die Bewegung kann als Individuum aufgefaßt werden, dessen Lebensprinzip die Physis ist, wie die Zeit ein Individuum darstellt, dessen Lebensprinzip das aevum ist. Die Naturkraft verhält sich zum Geiste wie die Strahlen zur Sonne (167). Die Körper sind mit ihren Akzidenzien wesentlich vergänglich. Nur Suhrawardi hält die Bewegung für etwas Beständiges. Mit unserer Lehre stimmt Aristoteles (Theologie), Zenon, der ältere, einer der größten Metaphysiker — nach dem Berichte Scharastánis — und Arabi überein. Die Ruhe ist die Potenz zur Bewegung. Die erste und vorzüglichste Bewegung ist die kreisförmige.

Die Zeit ist in ihrer kontinuierlichen Individualität das Maß der Bewegung (168). Das nächste Ziel der Zeit und Bewegung ist, das

allmähliche Entwickeln des Seins zu befördern. Damit stimmt die Lehre Avicennas in seinen »Anmerkungen« überein (169). Nur Gott geht der Zeit voraus. Das Zeitliche steht mit dem Ewigen durch die Emanation des Seins in Kontakt (170). In den »Naturwissenschaften« zählt Avicenna die verschiedenen Lehren über die Zeit auf. Nach Suhrawardi (»Erklärungen«, talwihát) ist sie identisch mit der Bewegung, nach anderen ist sie nichts Reales, nach wieder anderen (den Subjektivisten) ist sie eine subjektive Einbildung, nach wieder anderen eine Beziehung, nach Plato eine unkörperliche Substanz (Idee), nach ibn Malka (abul Barakát) das Maß des Daseins nach andern (den Dahriten) die Substanz der Himmelssphäre. Die Aschariten trennten sich in verschiedene Auffassungsweisen und Razi war, als er seinen Kommentar zu Avicenna: Die Hauptprobleme der Philosophie und seine mystischen Untersuchungen schrieb, noch zu keinem Resultate gekommen (171). Die Zeit ist eines der logischen Akzidenzien der Bewegung. Die Zeit besitzt keinen r e a l e n ersten Augenblick, was Aristoteles hervorhebt; denn v o r jedem realen Augenblicke liegt noch weitere Zeit (172). Suhrawardi opponierte gegen die Christen in seinen »Unterhaltungen«: Die Welt besitzt freilich, wie ihr behauptet, eine nur e n d l i c h e Fähigkeit, zu dauern. Sie wird aber dennoch ewig bestehen (durch göttliche Emanation; 173). Das Jetzt, der Augenblick, ist real wie die Zeit, in der er supponiert oder durch ein Ereignis markiert wird, oder durch dessen Dahinfließen man sich die Zeit entstehend denkt. Razi widerspricht diesem in seiner Erklärung (mulahhaṣ) nicht (174). Der Augenbliek kann die Zeit nicht messen. Die Zeit wird durch die Bewegung und secundum diversa auch die Bewegung durch die Zeit gemessen. Der Augenblick der auftretenden Existenz der Bewegung ist identisch mit dem des Nichtseins derselben. Entfernung der Wegstrecke, Bewegung und Zeit haben ein und dieselbe Existenz in der Außenwelt. Ihre Trennung beruht nur auf dem logischen Unterscheiden. Nur die Bewegung ist p e r s e innerhalb der Zeit, alles andere per accidens. Eine Objektion Razis gegen die Lehre: Die Zeit ist potentiell geteilt (mulahhaṣ), ist abzuweisen.

Abhandlung X: Die Bewegung.

Unter Ruhe (175) kann man etwas Negatives (Negation der Bewegung) oder Positives (Erfüllen eines Ortes) verstehen. Im letzten Sinne kann ein Körper von beiden zugleich, Bewegung und Ruhe, frei sein. Die Bewegung vermittelt zwischen zwei Opposita. Avicenna führt in der »Erlösung« und »Genesung der Seele« aus, daß ein

Ding durch die Bewegung die Kategorie des Wann erhält. In dieser selbst kann also keine Bewegung statthaben. Die Ruhe an einem Orte ist den Bewegungen von ihm weg und zu ihm hin zugleich entgegengesetzt. Die numerische, spezifische und generische Einheit oder Verschiedenheit der Bewegung beruht auf ihrem Substrate (176). Diese Einheit ist jedoch, wie Behmenjár in seiner »Erklärung« (taḥṣíl) betont, eine wesentlich andere als die der ruhenden Dinge. Tusi behandelt in einem Briefe an einen seiner Zeitgenossen das Problem der Schnelligkeit und Bewegung in unrichtiger Weise. Gegen ihn ist zu betonen, daß die Zeit kein Akzidens der Bewegung ist. Die Trennung beider ist eine rein logische Abstraktion (177). Die Bewegung besteht nicht aus Atomen (indische Lehre), sondern ist ins Unendliche teilbar. Die Langsamkeit entsteht nicht durch Zustände der Ruhe, die sich zwischen die Momente der Bewegung einschieben (indische Lehre, die von manchen liberalen Theologen angenommen wurde.) Die Behauptung Avicennas besteht zu Recht, daß die Konträrietät der Bewegung auf dem »Streben« (der Anziehungskraft) des Körpers beruhe. Die Objektionen Razis verraten nur Mißverständnisse. Die einem Körper aufgezwungene Bewegung wird durch dessen Naturkraft, nicht wie Avicenna lehrt, durch den Widerstand des Mediums gebrochen. Die Bewegung per accidens (z. B. die des im fahrenden Schiffe Sitzenden) ist per se ein Zustand der Ruhe (178). In den Kommentaren zu den Universalbegriffen des Kanon Avicennas wird die Frage behandelt, ob die unbewußten Lebensfunktionen (Pulsschlag, Atmen usw.) willkürliche oder physische Bewegungen seien. Nach Ptolemäus ist die Bewegung des frei Wählenden, wenn er das Beste erwählt und ihm anhaftet, eine natürliche, in dem Wesen des Willens begründete. Die Prinzipien wesentlich verschiedener Bewegungen können gleichzeitig einem einzigen Körper anhaften. Das Prinzip der Zwangsbewegung ist die Naturkraft des leidenden Körpers durch Vermittlung einer von außen ihr aufgezwungenen Veränderung, entsprechend den Lehren Avicennas (179). Die Ursache der Zwangsbewegung befindet sich entweder in dem Leidenden (entweder beständig, oder sich erneuernd — Lehre von den »Konsequenzen der Bewegung«, d. h. daß jede Bewegung eine andere »erzeugt« — taulid- liberaltheologische Lehre) oder außerhalb desselben. Da diese Möglichkeiten auszuschließen sind, bleibt unsere (obige) Thesis bestehen. Jeder Körper besitzt ein Prinzip der Strebekraft für eine Bewegung. Eine Bewegung ohne diese physische Kraft ist undenkbar. Auf Grund der verschiedenen Intensität derselben differenziert sie sich und die Schnelligkeit und Langsamkeit der Bewegung. Diese Unterschiede

sind je nach dem Hindernisse verschieden. Fälschlich lehrten ibn Malka (abul Barakát) und Razi, der jenem folgte, daß die Bewegung per se, nicht auf Grund eines Hindernisses, was die richtige Lehre ist, eine Zeit erfordere. Tusi widerlegte diese Thesis in seinem Kommentare zu den »Thesen« Avicennas mit dem Hinweise auf die seelische Bewegung (180). Ebendort lehrte er, daß jede Bewegung ein bestimmtes Maß von Schnelligkeit besitzen müsse. — Die bewegende Kraft des Körpers ist an Intensität, Zahl und Zeit endlich (181), was Avicenna in seinen »Untersuchungen« (almubaḥaṯát) begründet. Die Bedenken Razis werden nur durch unsere Thesis beseitigt: Alle körperlichen Kräfte und Naturanlagen erneuern sich beständig in bezug auf ihr Sein und ihre Individualität (Entwicklung der Seinsweisen und Wesenheiten der Dinge). Aus diesem Grunde können sie ohne Ende neue Wirkungen hervorbringen.

Abhandlung XI: Ewigkeit und Zeitlichkeit.

Jede Wesenheit ist kontingent, d. h. sie entsteht durch einen andern. Nach Tusi (Kommentar zu Avicennas Thesen) erfordert sie p e r s e das Nichtsein. Gott besitzt also keine Wesenheit. Die Bedenken Razis werden dadurch leicht beseitigt. Dem Begriffe nach ist das z e i t l i c h e E n t s t e h e n eine Eigenschaft, die zum Dasein hinzutritt. Der Wirklichkeit nach sind beide identisch (183). Es ist ferner nicht der Titel, weshalb ein Ding eine Ursache erfordert. Dieser Titel liegt vielmehr darin, daß die Existenz eines Dinges in notwendiger Abhängigkeit von einem anderen steht (183). Das Früher und Später, daß sich im ganzen Bereiche des Seins findet, beruht entweder auf der Ordnung (zu einem Prinzipe), der Natur, der Würde, der Zeit, dem Wesen (per se; Gegensatz: per accidens) der Ursache, der Lage und des Raumes und den Seinsphasen (eigentümliche Lehre Schirázis: Entwicklung des Daseins). Es wird nach Avicenna (Genesung der Seele) und Suhrawardi (Unterhaltungen; muṭáraḥát) in einigen Fällen aequivoce, in anderen analogice prädiziert (184). Ein Teil der Zeit geht dem anderen der Natur, nicht der Zeit nach voraus; denn die Zeit ist nicht innerhalb einer Zeit. Die Arten des Gleichzeitigseins stehen denen des Früher und Später wenigstens dem Begriffe nach, und zwar wie privatio und habitus gegenüber (185). Das zeitliche E n t s t e h e n p e r s e besteht darin, daß ein Ding in seiner Individualität durch einen anderen (ein agens) konstituiert wird, was mit der Lehre des Dauwáni und Avicenna übereinstimmt. Die Wesenheit geht als gedachte ihrer Existenz voraus (186).

Abhandlung XII: Erkennen und Erkanntes.

Zu den Akzidenzien des Seins als solches (entis in quantum est ens), ohne daß dabei das Sein zu einer bestimmten Art determiniert werden müßte als physisches und mathematisches, gehört das Erkennen und das Erkannte. Die Untersuchung über diese Form des Seins als solches gehört daher in die Metaphysik.

Es liegt nahe zu denken, das Wissen könne nicht definiert werden; denn es ist ein geistiges Ding. Sein individuelles Dasein fällt also mit seiner Wesenheit zusammen. Ferner ist es in sich evident. Verborgene und fernliegende Dinge müssen uns durch ein Abbild präsent gemacht werden. Dieses hat jedoch wesentlich verschiedene Bestimmungen vom Objekte der Außenwelt. Es herrscht eine große Meinungsverschiedenheit über das Wesen des Wissens, indem Avicenna es als Negation (der Unwissenheit), Qualität der Seele, Relation zum Objekte, innere Verbindung mit dem Wesen des Objektes usw. auffaßt und Suhrawardi als ein Erleuchtungsvorgang. Nach unserer Lehre bedeutet es die Existenz eines unkörperlichen Dinges unter Abstreifung aller verhüllenden Bestimmungen (187). Alle divergierenden Lehren v e r e i n i g e n sich in dieser Thesis. Die Bedenken Razis in der »Erklärung« und dem Kommentare zu Avicenna: »Thesen« zeugen von Mangel an Intelligenz. Tusi wies dieselben in seinem Kommentare zu Avicenna zurück. Die Lehren der Akademiker (Ideenlehre) enthalten viel Wahres. Masúdi betonte, daß das Selbstbewußtsein von unserem Selbst verschieden sei (188), Bistámi (abu Jazíd), daß das Weltweite sich in dem kleinen menschlichen Herzen abspiegele (189). Nach unserer Lehre sind Sinn und Phantasie die S p i e g e l der betreffenden Erkenntnisse, die Orte, wo sie in die Erscheinung treten, n i c h t deren Substrate, wie es die gemeinsame Lehre besagt. An sich sind die Erkenntnisse unkörperliche S u b s t a n z e n , die in der Seele ebenso bestehen wie die Substanzen der Dinge in Gott, o h n e daß sie dadurch zu Akzidenzien werden. Das Bedenken Avicennas ist dadurch aufgehoben, das besagt: Das Erkenntnisbild einer Substanz muß ebenfalls Substanz sein, um dem Objekte wesensgleich zu werden (190). Das Erkennen ist eine Verbindung mit dem Objekte. In Avicennas Schriften haben wir keine Lösung gefunden, ebensowenig in Behmenjár, Suhrawardi, Tusi usw. Unsere Lehre gab uns Gott ein: Es gibt unkörperliche, von Lage und Raum freie Formen (»Ideen)«, die der Verstand durch Emanation der Seinsweisen aus Gott empfängt und zugleich selbst bildet. Unrichtig ist die Lehre der breiten Masse der (griechischen) Philosophen, daß die Erkenntnisform abstrahiert werde,

und die Suhrawardis (talwiḥát), daß das Erkennen in einer reinen Relation bestehe und die Avicennas, daß Erkanntes und Erkennendes keine vollständige Einheit bilden. Es ist (191) sehr zu verwundern, daß Avicenna nicht zugeben will, daß die Seele sich durch Erkenntnisse mehre und zunehme. Die Seele des Philosophen ist nach ihm also gleich der des Embryo. Porphyrius schrieb ein besonderes Buch über das Erkennen und Erkannte, das die Aristoteliker sehr loben (Isagogé). Es sind aber unreife Früchte, und die Peripatetiker geben zu, daß sie es nicht verstehen. — Der aktive Intellekt, der in unseren Seelen wirkt, enthält alle Dinge in dem Sinne, daß er der Prüfstein (das Fundament) dafür ist, daß alle universellen Begriffe von den Dingen prädiziert werden (192). Die Entwickiung der Seele, die man Erkenntnis nennt, geht »geradlinig« vor sich, indem Unvollkommenheiten durch Entelechien ausgefüllt, nicht indem vorhandene Entelechien zuerst vernichtet und dann ersetzt werden. Selbst Avicenna gibt in seinem Werke: »Das erste Prinzip und die Rückkehr« zu, daß Denken und Gedachtes zusammenfallen, was Tusi in seinem Kommentare zu den Thesen an Avicenna tadelt, weil es seinen sonstigen Lehren widerspreche (193). Um alle Schwierigkeiten zu beseitigen, ist zu beachten, daß die Seele zu der Form des Dinges wird, das sie denkt. Dabei ist der Geist in einer realen Einheit die Gesamtheit der Dinge, was Suhrawardi (talwiḥát) zugibt und Aristoteles in seiner Theologie weitläufig ausführt (194). Auch das reflexe Erkennen erfordert kein besonderes Erkenntnisbild. Daß ein Subjekt Erkennen erkennend und erkannt ist, begründet in demselben keine Vielheit, weder im Wesen (der Substanz) noch auch in der logischen Betrachtungsweise; denn das unkörperliche Sein ist in sich zugleich Erkennen. Gott offenbarte mir diese Weisheit, nachdem viele Gelehrte weit von ihr abgeirrt waren (195). In den »Anmerkungen« und »Untersuchungen« gibt Avicenna die Prinzipien derselben zu, ohne sich der Konsequenzen bewußt zu werden. Trotzdem ist das Erkennen etwas, d. h. eine neue Entelechie, die von außen (durch Emanation) zum Wesen hinzutritt. Es kann jedoch kein äußeres Akzidens sein, wie Razi lehrte, sondern vervollkommnet das innerste Wesen (196). Es gibt vier Arten des Erkennens: Sinneswahrnehmung, Phantasietätigkeit, Instinkt (aestimativa) und Abstraktion (des Geistes). Ein Widerspruch zwischen der psychischen Individuation eines Begriffes und seiner (logischen) Universalität dem Inhalte nach existiert nicht (197). Die denkende Fähigkeit vereinigt das Viele und zerlegt das Eine in eine Vielheit, je nachdem sie zusammenfaßt oder analysiert, vergeistigt oder materialisiert (198).

Dasselbe Problem behandeln Suhrawardi (muṭárahát) und Razi (mystische Untersuchungen), jedoch unzutreffend. Die Seele vermag viele Begriffe zugleich zu erfassen, da sie dieselben der Anlage nach in ihrem Wesen enthält (199). Die prophetische Kraft ist eine vollkommenere Disposition der Erkenntniskraft, die demnach die primären und sekundären (spekulativen) Erkenntnisse schneller und besser durch Emanation aus dem aktiven Intellekte erfaßt. (Ein sachlicher Widerspruch zwischen Glauben und Wissen kann daher nie eintreten.) — Aus der Ursache erkennt man die bestimmte Wirkung, nicht aber aus der Wirkung die bestimmte Ursache; denn die gleiche Wirkung könnte auch von individuell (nicht spezifisch) verschiedenen Ursachen ausgehen. Die Bedenken Razis sind inhaltlos, die besagen, die Erkenntnis der Wirkung sei keine neue Erkenntnis, da die Wirkung bereits in der Ursache enthalten sei (200). — Eine Wesenheit kann durch sich nicht individualisiert werden, so daß nur ein Individuum dieser Spezies möglich wäre; denn die Individuation beruht auf der Existenz, nicht der Wesenheit. Von dieser kann man dader nicht auf jene schließen. Kindi betont: man kann also beweisen, daß Gott aus den Ursachen die einzelnen Individua erkennt. (Dieses diene zur Kritik der Behauptung Gazális, die Philosophen der griechischen Richtung lehren: Gott erkenne nicht die Individua, sondern nur die Universalia; 201.) Ein Ding, das von einer Ursache abhängt, wird nur durch diese Ursache erkannt. Ein Ding ohne Ursache ist entweder intuitiv erkennbar oder übersteigt unsere Erkenntniskraft. Das Erkennen durch Vermittlung einer Erkenntnisform, wie es Avicenna und Behmenjár lehrten, kann nur ein universelles sein (201 b). Manche waren der Ansicht (z. B. Gazáli) Avicenna lehre: Gott erkenne nur die Universalia. Diese Behauptung ist jedoch unrichtig. Nach ihm erkennt Gott die Partikularia so, wie sie sind, jedoch auf dem Wege des universellen Erkennens durch die Ursachen, wie er es in der Metaphysik an dem Beispiele von der Sonnenfinsternis ausführt. Tusi widersprach ihm in diesem Punkte (202). Wenn das Objekt sich verändert, gestaltet sich auch das Wissen um. Gott erkennt jedoch alle veränderlichen Dinge in dem gemeinsamen Sein, dessen Erscheinungsformen sie sind. Die größten Meister wie Tusi, Gazáli, Razi, Avicenna usw. haben diese im Grunde unerforschliche Frage verschieden behandelt. Die Dinge sind durch ihre Materialität, und soweit diese reicht, nicht erkennbar (203).

Die praktische und theoretische Fähigkeit sind in der Seele zu einer Einheit vereinigt. Das ethische Erkennen besteht in einer

Fähigkeit, Prinzipien (Synderesis) und deren Anwendung auf die Handlungen. Farábi zählt in seiner Abhandlung über den Verstand den potentiellen (hylischen) aktuellen, erworbenen und aktiven Intellekt auf. Der habituelle, den Avicenna erwähnt, steht als habitus primorum principiorum dem hylischen nahe. Porphyrius und Alexander von Aphrodisias entwickeln die gleiche Lehre aus der Psychologie des Aristoteles (204). Der hylische Verstand wird zu einem aktuellen, während er zugleich (reflexiv) erkannt wird. Avicenna entwickelt dieses in seinem Werke: »Das erste Prinzip und die Rückkehr« Abhandl. I Kap. VIII in Widerspruch mit seiner sonstigen Lehre (Leugnung der Einheit von Subjekt und Objekt im Erkennen; 205). Die Erkenntnisform verhält sich zum hylischen Verstande n i c h t wie die physische Form zur Hyle. Es darf kein aufnehmendes und aufgenommenes Moment unterschieden werden. Der aktuelle Verstand ist vielmehr i d e n t i s c h mit der abstrakten Erkenntnisform, wie es Avicenna lehrt. — Der Skeptizismus wird dadurch widerlegt, daß man einsieht: Das erste Denkgesetz (das des Widerspruches) ist in sich evident. Seine Leugnung ist zugleich seine Bejahung. Die abgeleiteten Erkenntnisse setzen dieses Gesetz voraus (206).

Abhandlung XIII: Der Erkennende.

Jedes unkörperliche Subjekt erkennt sich selbst, wie es Avicenna (mabáḥit) und Suhrawardi (talwiḥát) beweisen. Es befremdet nur, daß Avicenna bei dieser Gelegenheit behauptet, die Mystiker lehrten: Gott unterscheide sich nur durch Momente, die zum Wesen hinzutreten (Akzidenzien), von den Geschöpfen, während sie doch behaupten: Gott sei das unendliche Sein (207). Jede unkörperliche Substanz ist p e r s e I n t e l l e k t. Auf die Anfrage eines Zeitgenossen: dann müßte jeder Intellekt beständig aktuell denken, antwortete Avicenna: Der Körper hindere ihn daran. Diese Antwort ist nicht befriedigend Der aktive Intellekt bewirkt, daß unsere Seele auf der stufenweisen Entwicklung von einer elementaren Form aufsteigend, die letzte Stufe zurücklegt, so daß sie selbst aktiver Intellekt wird und Erkenntnisformen erzeugen kann (208). Er ist eine Form des intellectus acquisitus. Das reflexive Erkennen des Selbst ist identisch mit dem eigensten Wesen des Selbst, was mit den Prinzipien Suhrawardis (talwiḥát) übereinstimmt. Das denkende Erfassen eines jeden Dinges setzt voraus, daß der Denkende eine unmaterielle Substanz sei (209). Auch die phantasieartige Erkenntnis setzt ein a b s t r a k t e s Subjekt voraus, die sensitive Seele. Dieses stimmt mit der Lehre Platos

überein. Avicenna (mabâḥit) bezeichnet dieses Problem als ein für ihn noch ungelöstes (210). Die in den Wissenschaften nicht bewanderten Seelen bezeichnet Alexander als sterblich. Durch die Wissenschaften werden sie also substanziell entwickelt (die spezielle Thesis Schirázis), was mit den Fundamenten der Lehren eines Plato, Themistius, Farábi usw. übereinstimmt. Das Denken ist kein wesentlicher Bestandteil noch ein proprium, sondern eine neue Entelechie der Seele (211), die ihr durch den Kontakt mit dem aktiven Intellekte, nicht durch Wiedererinnerung (Sokrates) zuwächst. Sie ist causa efficiens der Phantasiebilder und Abstraktionen.

Abhandlung XIV: Das Gebiet des Erkannten.

Die erkannten Inhalte inhärieren keinem Körper noch einer Fähigkeit, die in einem Körper residiert, sondern sind Aktualitäten (Entelechien), die in einer unkörperlichen Substanz wirklich werden. Die Wesenheit besitzt also, ein und dieselbe bleibend, verschiedene Entwicklungsformen des Seins: eine materielle, eine abstrakt-geistige (Ideenlehre«) und eine mittlere, phantasiemäßige. Dadurch sind die drei Welten charakterisiert. — Die äußeren Sinne erkennen nicht, daß ihrem Objekte die Existenz zukomme. Diesen universellen Begriff zu erfassen ist nur Verstandesfunktion (212). Daraus ersieht man, daß eine andere Welt vorhanden ist, in der die Körper ohne die Materie existieren, die Träger ihrer Wesensform ist. Es sind geistige Substanzen, die mit unserem Geiste in Kontakt treten. Von den drei Welten ist nach Plato die materielle nicht eigentlich seiend. Die Sufis zählen fünf Welten auf: 1. Wesen, 2. Namen, 3. Eigenschaften, 4. Handlungen und 5. Wirkungen Gottes. Unsere Lehre ist der eigentliche Inhalt der Philosophie Platos, die bislang keiner verstanden hatte (212 b 7 unt.). Verschiedene Termini (213) bezeichnen das Erkennen als 1. Erfassen des Objektes, 2. sich innerlich Bewußtwerden, 3. eine Erkenntnisform erlangen usw. Razi hebt das Geheimnisvolle im Vorgange des Erinnerns hervor. Er übersieht jedoch den eigentlichen Sinn des Daseins, das verschiedene Intensitätsstufen annehmen kann und vom Unbewußten zum Bewußten (Wiedererinnerung) übergeht. Avicenna scheint in seinen »Untersuchungen« mit uns übereinzustimmen. Zu Unrecht will Razi in seiner »Erklärung« (mulaḫḫaṣ) den Begriff: »Denken« (fikr) auf die Urteile beschränken (213 a 13). Avicenna versteht das Offenbarwerden neuer Erkenntnisse unter diesem Ausdrucke. Die prophetische Begabung ist die höchste Form des natürlichen Scharfsinns (214 a Mitte). Die

Phantasiebilder sind weder in der Seele eingeprägte Erkenntnisbilder, was die griechischen Philosophen lehrten, noch für sich existierende Ideen, was Suhrawardi aufstellte, sondern befinden sich in der Seele und sind mit ihr kontinuierlich verbunden. Die Phantasie ist eine unkörperliche S u b s t a n z , eine mittlere Entwicklungsstufe der Seele, wenn sie sich aus der Phase der äußeren Sinneswahrnehmung zum abstrakten Denken fortentwickelt. — Die Abschrift dieses ersten Bandes wurde im ersten Gumáda 1222 (August 1807) abgeschlossen.

II. Die Naturwissenschaft.[1])

Wenn es auch die Ordnung der Naturwissenschaft erfordert, daß die Untersuchungen über die Substanzen und ihre Arten denen über die Akzidenzien und ihre Gruppen vorausgestellt werden, so haben wir jene dennoch, und zwar aus zwei Gründen, an die letzte Stelle gesetzt. Erstens: Die meisten Verhältnisse der Substanzen können nur durch Prinzipien erwiesen werden, die in den Gesetzmäßigkeiten der Akzidenzien begründet sind (die Kenntnis dieser also voraussetzen). Zweitens: Die Kenntnis der Substanzen ist in hohem Grade dazu angetan, in der Theologie und der Wissenschaft von den unkörperlichen Substanzen dargelegt zu werden, die die Wesenheiten und Individuen der Dinge untersuchen. Sie steht der eigentlichen Philosophie (der Metaphysik) ferner, die die Universalia und die allgemeinen Begriffe mit ihren primaren Arten erforscht. (Zwischen diesen beiden Bereichen, der Metaphysik als Prinzipienlehre und der Theologie als Lehre von den vollstkommensten Substanzen, bildet die Darlegung über die Akzidenzien das Mittelglied.) Aus diesen beiden Gründen haben wir die Abhandlung über die Gesetzmäßigkeiten der Akzidenzien der über die Substanzen vorausgeschickt. Sie enthält ein Vorwort und verschiedene Teile.

Vorwort: Die Anzahl der Kategorien.

Die Anzahl der Kategorien beträgt nach den griechischen Philosophen zehn, die Substanz und die übrige Neunzahl, die Akzidenzien nämlich Quantität, Qualität, Relation, Ort, Lage, Zeit, habitus,

[1]) Dieses Buch wird als marḥala = Tagesreise bezeichnet. Sie bildet theoretisch den letzten Teil der ersten der vier Reisen, die von den Geschöpfen zu Gott führen soll. Schirázi behandelt sie jedoch sachlich als den zweiten Teil, d. h. also die zweite Reise seiner vierteiligen Enzyklopädie. Von der Naturwissenschaft wurden größere Teile übersetzt, weil sie für die heutige Zeit mehr des Interessanten bietet als die Metaphysik oder Theologie.

(habere), Handeln, Leiden. Dabei ergeben sich vier Untersuchungen. Erstens: der Nachweis, daß jede der Kategorien ein eigentliches Genus für die ihm untergeordneten Begriffe darstellt (von denen es also univoce prädiziert wird). Die Wahrheit dieser Thesis erhellt nur aus fünf Momenten. 1. Die Arten, die unter jedes der zehn Genera eingeordnet sind, stimmen in einer Idee (ratio, d. h. einer unkörperlichen Realität, also sachlich, univoce) überein. Dieses ist das geringste Erfordernis, das zum Zustandekommen eines Genus erfüllt sein muß. 2. Diese unkörperliche Realität, die der formelle Grund und Inhalt der Universalität ist, muß eine positive Bestimmung sein; denn die Negationen können nicht zu Genera realer Dinge werden. Höchstens haben sie den Wert von Titeln, durch die man auf universelle Begriffe (d. h. unkörperliche Realitäten) hinweist, wie z. B. in der Kategorie der Substanz und der Qualität [1]). Die positive Bestimmung muß von den ihr untergeordneten Gegenständen univoce, nicht aequivoce, prädiziert werden; denn die letztere Art der Prädikation gilt nach unserer Lehre nur von den Seinsformen (d. h. dem Seinsbegriffe in bezug auf die seienden Dinge), nicht von den Wesenheiten. Das Sein bildet nun aber keinen inneren Teil der Wesenheiten. 4. Diese Bestimmung muß einen inneren Teil der unter sie fallenden Arten bilden, nicht etwa nur ein äußeres Akzidens darstellen. 5. Die Vollendung der Wesenheit muß der beiden (dem Genus und der Differenz) gemeinsame Anteil werden (der als Art bezeichnet wird).

Zweitens: Der Nachweis, daß keine zwei (noch viel weniger mehrere) von den zehn Kategorien unter ein Genus gefaßt werden können (weil sie die höchsten Genera sein sollen und daher keine subordinierenden Genera über sich haben können). In den Ausführungen der alten Griechen (alaḳdamin) findet sich kein Beweis, der dieses dartut. Avicenna berichtet vielmehr, daß manche Philosophen behaupten, Handeln und Leiden seien identisch mit der Qualität. Dies ist jedoch unrichtig: denn wäre z. B. das Erhitzen identisch mit der Hitze, dann müßte jedes Erhitzende auch selbst heiß sein, also auch die Bewegung in sich heiß sein, was unrichtig ist. Das Heißwerden und Schwarzwerden sind vielmehr nur ein Streben nach Hitze und schwarzer Farbe. Das Streben nach einem Dinge kann nun aber in keiner Weise jenes Ding selbst sein; denn ein Ding kann nicht nach sich selbst streben. Andere Philosophen stellten vier Kategorien auf: Substanz,

1) In diesem wird die Spezies durch negative Bestimmungen, z. B. der Geist durch die des Unkörperlichen, und eine Qualität durch die Privatio definiert.

Quantität und Qualität. (Soweit stimmten sie mit Aristoteles überein.) Die Relation machten sie sodann zum Genus der übrigen sieben Kategorien. Mit ihnen stimmte Tauḥídi (ṣáḥib albaṣáïr) in seinem Werke »Die Gedanken der Griechen« überein. Der Verfasser der philosophischen Unterhaltungen (ṣáḥib almutarahát) stellte ihrer fünf auf: die soeben erwähnten vier und die Bewegung. Er führte auch einen Beweis für die Vollständigkeit dieser Aufzählung, den wir zuerst bringen werden, um sodann die schwachen Punkte desselben klarzulegen. In diesen »Unterhaltungen« sagt er: »Nachdem wir die bekannten Kategorien auf eine Fünfzahl gebracht haben, finden wir in dem genannten Werke des Tauḥídi, daß sie auch in eine Vierzahl, die eben erwähnte, gefaßt werden.« Wenn du diese Aufzählung nun betrachtest, findest du sie unrichtig; denn die Bewegung gehört nicht in die Substanz, denn sie ist ein Akzidens; noch in die Quantität, denn sie ist mit dieser nicht identisch, wenn sie auch Ausdehnung besitzt, und daraus, daß ein Ding ausgedehnt ist, folgt noch nicht, daß es seinem Wesen nach Quantität ist; — noch in die Qualität, denn diese ist eine unveränderliche Form, die keine Teilung zur Folge hat (noch zuläßt); noch in die Relation (lies bilnisba statt alnisba), wenigstens nicht auf Grund ihres Wesens, obwohl ihr die Relation zu ihrem Substrate wie ein äußeres Akzidens zukommt. Diese Darlegung richtet sich äußerlich gegen die erwähnte Einteilung. Sie wendet sich aber ebenso gegen die Einteilung der Akzidenzien in neun; denn in dieser wird die Bewegung nicht als eine besondere Kategorie (verschieden von der des Handelns) bezeichnet. Daher wendet sich diese Schwierigkeit gegen beide Systeme. Sie muß also widerlegt werden. Ihre Lösung besteht darin, daß die Bewegung als eine Daseinsart des Dinges aufzufassen ist, die per reductionem in den Begriff des Seins gehört. Sie besitzt, abgesehen von der erwähnten Seinsform (Bewegung, Werden; kaun), keine besondere Wesenheit. Das Dasein ist nun aber für die substanziellen und akzidentellen Wesenheiten ein äußerliches Moment. Die Natur ferner, der das Wesen des Genus anhaftet, kann kein äußerliches Moment für die Wesenheiten der (ihrer) Arten sein. Folglich ist also die Bewegung kein Genus, geschweige denn, daß sie eine besondere Kategorie darstellte. In den Untersuchungen über die Bewegungen wird allerdings ausgeführt, daß sie, ein und dieselbe bleibend, manchmal die Natur des Genus, manchmal die der Art und des Individuums besitzt. Dies behauptet man jedoch nur mit Rücksicht auf ihre Objekte. Ferner behauptet er (der Verfasser der philopsohischen Unterhaltungen): Für denjenigen, der die Kategorien in die Fünfzahl einschließen

will, ist es das Nächstliegendste, zu behaupten [1]): Die Wesenheit, die hinter dem Sein steht, ist entweder Substanz oder nicht. Letzteres ist die Form (Gestalt). Sie ist entweder so beschaffen, daß man sie als dauernd bestehende denken kann, oder nicht. Das zweite ist die Bewegung. Erstere, die dauernde Form, ist entweder ohne die Beziehung auf einen anderen nicht denkbar (so daß diese Beziehung zum Wesensbegriffe gehört) — dies ist die Relation —. Oder sie ist ohne diese denkbar. Dann ergibt sich notwendig aus ihr die Bestimmung des Gleichseins, des Ungleichseins und der Teilung, oder nicht. Im ersten Falle haben wir die Quantität, im zweiten die Qualität. Diese steht also als letztes Glied der Einteilung (die die Fünfzahl der Kategorien a priori erweisen soll). Sie besitzt Momente, die sie von jedem einzelnen terminus dieser Einteilung unterscheidet. Als Form (die inhäriert) unterscheidet sie sich von der Substanz (die nur Substrat von Inhärenzien sein kann), als dauernd bestehende von der Bewegung, als selbständiger Inhalt, der zum Zustandekommen seiner selbst keines anderen äußeren Begriffes bedarf, der von ihr selbst und ihrem Substrate verschieden ist, von der Relation, als Wirkliches, das des sekundären Mitgedankens der Teilung entbehren kann (auch unkörperliche Substanzen besitzen Qualitäten) von der Quantität. Ihre Definition umfaßt demnach alle Momente, die sie von den vier »Mitarten« unterscheiden. Darin liegt der Beweis für die Vierzahl der Kategorien. Darauf beginnt jener Philoloph den Beweis, daß Ort, Zeit und die anderen Kategorien nur mit einer Beziehung gedacht werden können. (Sie müssen daher Modifikationen der Kategorie der Relation, nicht etwa, wie Aristoteles behauptet, selbständige Kategorien sein.) Der Verlauf der Erörterung berührt sodann jede einzelne Kategorie.

Die Relation ist kein selbständiges Ding in bezug auf ihre

---

[1]) Das System der fünf Kategorien gruppiert sich demnach:

Wesenheit		Dasein (außerhalb der Kategorien)
Substanz	Inhärens	
	nicht dauernd Bewegung	dauernd
	mit Beziehung auf anderes	ohne Beziehung auf anderes
	Relation	
		mit innerer Teilung — ohne Teilung
		Quantität — Qualität.

Damit dieser Beweis stichhaltig werde, müßte die innere Notwendigkeit der differenzierenden Momente (dauernd, Beziehung, teilbar) erwiesen werden, die im Beweise des Textes einfachhin aufgestellt, fast möchte man sagen, aus der Luft gegriffen werden.

Wesenheit, das man in sich allein betrachten könnte, ohne die termini a quo und ad quem der Relation mitzudenken. Ebensowenig kann man sie begrifflich von den bezogenen Dingen (die zwischen den beiden Termini stehen) abstrahieren. Alle Inhalte, die weder in der Außenwelt noch der Innenwelt von einem anderen abstrahiert werden können und die auch in sich (als selbständige Gedanken) nicht faßbar sind, trennen sich dadurch charakteristisch von allen anderen Gegenständen (die ein selbständigeres Sein darstellen). Dann ist es also nicht möglich, die Relation als eine »Natur« aufzufassen (eine universelle Realität), die von ihr untergeordneten Individuen ausgesagt wird, es sei denn in Verbindung mit jenem Dinge (dem terminus ad quem der Relation). Daher ist die Relation weder ein Genus noch eine Art, die von ihr untergeordneten Gegenständen prädiziert wird, es sei denn, daß man mit ihr zugleich ein Genus erwähnt, das den Terminus der Relation bildet und ihre Art bedeutet. Folglich ist die Relation Genus, Art und Individuum, indem sie jedoch nur dadurch vollständig und ohne Mangel zustande kommt, daß der Träger der Relation als solcher eines dieser Dinge (d. h. der sinnlich wahrnehmbaren Individua) ist.

Nach diesen Feststellungen lehren wir: Die räumliche Relation, nämlich das Wo eines Dinges, kann ein Genus für alle Relationen sein, in denen der Raum einbegriffen ist. Ebenso verhält sich die Kategorie des Wann. Sie ist die Relation eines Dinges zur Zeit. Sie kann, wenn man in ihr die Zeit mitdenkt, als Genus aller Relationen gelten, in denen irgendeine Art von Zeit einbegriffen ist. Dann sind also jene Relationen, die mit den einzelnen Arten der Zeit gegeben sind, die Arten des (Genus) Wann (der höchsten Kategorie), und jene Relationen, in denen Individua der Zeit gegeben sind, stellen die Individua dar, die der Kategorie des Wann subordiniert sind. Der Grund dieser Unterordnung liegt darin, daß jene Individua der Zeit (einzelne Teile der Zeit) der Zeit im allgemeinen (als Universale) subordiniert sind. Existierte also für diese sieben »Ideen« (unkörperlichen Realitäten der Kategorien), mit Rücksicht auf welche die Wesenheiten der sieben (Arten der) Relationen wirklich werden, eine zusammenfassende »Idee« (Realität), die als allen gemeinsame univoce von ihnen prädiziert würde und einen inneren Teil ihres Bestandes bildete, dann wäre die Möglichkeit gegeben, die Relation als Genus dieser sieben Arten zu bezeichnen. Ebenso liegt das Verhältnis, wenn diese unkörperliche Realität nach (subjektiver) Annahme ein Genus bildete für Zeit, Ort, die Teile der verschiedenen Lagen, Qualität, die in dem agere und pati enthalten ist, und die Substanz mit Rücksicht auf die Relation (zu anderen Sub-

stanzen oder Akzidenzien) wie auch die Arten des habere, z. B. das Unterkleid und den Turban. (Die Relation würde dann Genus aller dieser Kategorien sein, was die gesamte Kategorienlehre umstürzen würde.)

Manche bezeichnen das Relatum als Genus der sechs übrigen Relationen, die eine Art Beziehung in sich tragen (Raum, Zeit; Handeln, Leiden; Lage, habere). Der Altmeister (Avicenna) widerlegte diese Lehre, indem er ausführte: Daß jedes Ding in Beziehung steht, ist nur ein Akzidens für das erste (das Ding als Träger), wenn sich daraus auch eine eigentliche Relation ergeben sollte. Einen inneren Bestandteil jener sechs Kategorien bildet dieser Umstand nicht. Daß sich z. B. ein Ding im Hause befindet, ist eine Beziehung, durch die das Ding irgend wo ist (die Kategorie des Wo besitzt). Diese Beziehung ist aber keine Relation, sondern das Wo der Art. Wenn du sodann dieses Verhältnis des öfteren betrachtest, findest du, daß der Träger desselben, insofern er an irgendeinem Orte ist, in Beziehung auf das gedacht wird, innerhalb dessen er sich befindet. Er ist dann der Umgebene, der Ort der Umgebende, und zwar nicht insofern er einen Ort einnimmt, sondern insofern er der von einem Umgebenden Eingeschlossene ist. (Der Begriff des Wo ist aus dem des Umgebenseins abgeleitet, nicht umgekehrt.) Daher ist die Relation ein äußeres Akzidens ihres Trägers. So ist z. B. der Umstand, daß ein Ding weiße Farbe ist, etwas Besonderes, und ebenso der Umstand, daß es Träger der weißen Farbe ist. (Beide sind so verschieden wie Wesenheit und Träger dieser Wesenheit zu sein.) Ebenso verschieden sind die Verhältnisse, an einem Orte zu sein, und eine Wesenheit darzustellen, die in Beziehung auf einen anderen prädiziert wird. (Der Ort ist Träger der örtlichen Beziehung. Beide sind nicht identisch.) Das erste (das Wo des Dinges) ist Substrat für das zweite, die Relation; denn diese umfaßt die beiden Termini, das Umgebene und Umgebende. Dies ist auch der Inhalt des Ausdruckes: Die Beziehung haftet einem Terminus an, die Relation zweien.

Drittens ist zu erweisen, daß außerhalb dieser zehn Kategorien keine weitere vorhanden ist. Avicenna suchte dies durch einen wenig stichhaltigen Beweis zu begründen, dessen Ungültigkeit er selbst zugibt. Aus diesem Grunde haben wir ihn nicht besonders dargelegt. Man könnte den Einwand erheben, es existieren noch andere Dinge außerhalb der zehn Kategorien, z. B. die Einheit, der Punkt, das Jetzt, das Seiende, das esse rem (die Wesenheit), die Bewegung und die universellen logischen Beziehungen. Ebenso verhalten sich auch die

einfachen spezifischen Differenzen und die abgeleiteten Begriffe, z. B. das Weiße, das Heiße usw. und die Privationen Blindheit, Unwissenheit usw. Wir antworten darauf: Die Privationen als non-entia müssen aus der Diskussion entfernt werden; denn diese bezieht sich nur auf die realen Dinge. Die Privationen gehören durch ihre habitus, z. B. wie Wissen und Sehen, per accidens in diese Gruppe hinein. Unsere Ausführung erstreckt sich aber nur auf das ens per se. Ebenso sind die abgeleiteten Begriffe zu behandeln, wie auch die Komposita. Ferner ist die Einheit in der Einteilung des Kontingenten in die zehn Kategorien einbegriffen, was auch von dem Sein gilt. Das Sein selbst liegt aber außerhalb der Kategorien, weil diese nur eine Auseinandersetzung über die Wesenheiten sein sollen, das Sein aber außerhalb dieser liegt. Die Einheit ist nach unserer Lehre ferner identisch mit dem Sein (fällt daher außerhalb des Kreises der Kategorien). Der Punkt besitzt sodann die Natur des Nichtseienden, und die Bewegung ist eine Form des Seins. Schließlich sind die einfachen Differenzen im eigentlichen Sinne identisch mit den Daseinsformen, die den Wesenheiten der Arten besonders zukommen. Das esse rem und die Kontingenz gehören endlich zu den transcendentalia (wie ens et unum), die nur durch die differenzierenden Momente eine Aktualität erlangen.

Rázi fügt hinzu: Jemand könnte den Einwand erheben: Die Einheit und der Punkt gehören in die Kategorie der Qualität, weil beide Akzidenzien sind, deren Begriff die Kenntnis keines Dinges voraussetzt, das außerhalb ihres Trägers liegt, noch irgendeine Teilung oder Beziehung in den Teilen des Substrates zur Folge hat (was die Eigentümlichkeiten der Qualität sind). Avicenna behandelt diese Schwierigkeit nicht. Darauf erwidere ich: Die Art und Weise ihrer Widerlegung ist bekannt. Avicenna berichtet, daß einige Philosophen diese beiden Gegenstände in die Quantität einreihen. Diese Ansicht widerlegt er aber mit dem Hinweise darauf, daß Quantität dasjenige ist, was per se die Bestimmungen der Gleichheit und Verschiedenheit (in der Größe) annehmen kann. Von jenen beiden werden diese Begriffe aber nicht ausgesagt. Andere, so berichtet Avicenna, widerlegten diese Lehre mit der Behauptung, daß die Einheit das Prinzip der diskontinuierlichen Quantität, der Punkt das der kontinuierlichen ist. Das Prinzip befindet sich nun aber außerhalb dessen, was ein Prinzip besitzt und aus ihm abgeleitet wird. Das Prinzip der Quantität ist also außerhalb dieser.) Im anderen Falle müßte es Prinzip (und Ursache) seiner selbst sein. Diese Widerlegung widerlegt Avicenna sodann damit, daß die Einheit nur für einen Teil der Quantität, nämlich die

diskontinuierliche, das Prinzip ist. Wenn man sodann auch das esse principium für den Punkt nachweisen kann (was bestritten wird), so ist auch er nur für die kontinuierliche Quantität das Prinzip. Daraus daß jedes von beiden ein erstes Prinzip für je eine der Arten der Quantität ist, ergibt sich also nicht, daß sie Prinzip ihrer selbst würden [1]). (Sie können also noch widerspruchslos in die Quantität eingereiht werden.)

Von anderen Philosophen berichtet Avicenna ferner, daß sie diese Gegenstände in viele Kategorien, je nach den verschiedenen Gesichtspunkten, einreihen. Der Punkt gehört demnach in die Qualität, insofern er eine Gestalt (figura), und in die Relation (wörtlich das Relatum), insofern er ein Terminus ist Dies ist jedoch unrichtig; denn ein und dieselbe Wesenheit kann nicht aus einem Genus und Elementen, die nicht zu diesen Genus gehören (also aus heterogenen Bestandteilen) konstituiert werden. Avicenna gibt zu, daß diese Dinge sich außerhalb der zehn Kategorien befinden. Dies widerstreitet jedoch nicht der Thesis von der Zehnzahl der Kategorien; denn diese besagt, daß alles, was eine Wesenheit besitzt, unter eine der zehn Kategorien gehört. Die (216 b) einfachen Gegenstände, z. B. die höchsten Genera selbst, die untersten (letzten) Differenzen, die einfachen Arten und die Individualitäten der Einzeldinge gehören nicht unter die Kategorien, ohne daß dies gegen die Thesis von der Zehnzahl derselben spräche. Wir könnten z. B. behaupten, die Bevölkerung von Medina setzt sich aus zehn Gruppen zusammen. Wenn wir nun auch andere Volksgruppen finden, die nicht zu Medina gehören, so wird dadurch unsere erste Thesis nicht widerlegt.

Die vierte Untersuchung erstreckt sich darauf, wie diese Kategorien in ihre Arten geteilt werden. Es muß also erforscht werden, ob die Einteilung in die Unterarten durch spezifische Differenzen oder äußere Akzidenzien erfolgt. Dabei ist die Einteilung nach Akzidenzien manchmal der nach Differenzen kongruent. Wir teilen z. B. das animal in ein für die Wissenschaft aufnahmefähiges und nicht aufnahmefähiges ein, und dies ist der korrespondierenden Einteilung in ein rationale und brutum kongruent. In anderen Fällen tritt diese Entsprechung nicht ein, z. B. in der Einteilung des animal (nach äußeren Akzidenzien) in ein masculinum und femininum (dem keine Differenzen entsprechen).

[1]) Nur das Prinzip der absoluten Quantität kann nicht innerhalb dieser stehen. Dies gilt jedoch nicht von den Prinzipien der einzelnen Teile der Quantität. Sie stehen allerdings außerhalb ihres speziellen Teiles, nicht aber außerhalb der Quantität als Ganzem.

Teil I: Die Quantität.

Kapitel 1: Die Proprietäten der Quantität.

Der erste Teil handelt über die Kategorie der Quantität, den Beweis für ihr Vorhandensein und das ihrer Arten, und für ihre akzidentelle Natur. Das erste Kapitel behandelt die Proprietäten, durch die das Wesen der Quantität im allgemeinen erkannt werden kann. Es sind drei. Erstens die Maßbestimmung, das Gleichsein oder Ungleichsein an Größe. Dieses sind freilich relative Dinge. Sie haften aber den Dingen als äußere Akzidenzien auf Grund dessen an, weil jene selbst Quantität oder mit Quantität behaftet sind, nicht etwa auf Grund der körperlichen Natur im allgemeinen. Zweitens die Aufnahmefähigkeit für die Teilung. Diese umfaßt zwei Teile: 1. Das Ding muß so beschaffen sein, daß man sich in ihm zwei gleichgeartete Dinge denken kann und sodann in jedem dieser Dinge wiederum zwei andere, die mit dem ersten wesensgleich sind (Homöomerien). In dieser Weise geht man ins Unendliche fort. Die genannte Bestimmung haftet der Quantität per se an, ohne daß ihre Inhärenz in dem Körper eine (physische) Veränderung oder räumliche Bewegung bewirkt (da sie rein mathematischer Natur ist). 2. Trennung und Abteilung von Stücken müssen an dem Körper ausführbar sein. Dieses bedeutet das Auftreten von zwei Individuen an dem Körper, der bislang nur ein Individuum der gleichen Spezies gebildet hatte. Zu der Ausführung dieser Bestimmung ist eine Bewegung und ein Leiden erforderlich, und sie gehört zu den Akzidenzien der Materie, indem sie jedoch der (mathematischen) Ausdehnung nicht zukommen kann, wie aus den Untersuchungen über die Hyle hervorgehen wird. Daß jedoch die Materie durch die Aufnahmefähigkeit für die Teilung in gewissem Sinne gestaltet wird (informatur, sie als Wesensform empfängt), beruht nur auf der Ausdehnung (ohne die eine Teilung unmöglich ist). Daraus aber, daß ein Ding (die mathematische Ausdehnung) die Materie formt, um eine Bestimmung in sich aufzunehmen, ergibt sich nicht, daß jenes (mathematische) Ding die Materie (physisch) für jene Bestimmung disponiert. Sonst müßte jedes vorbereitende Moment auch im eigentlichen Sinne das Substrat disponieren. Ebensowenig folgt daraus, daß jene Ausdehnung bestehen bleiben muß, wenn die Teilung eingetreten ist. So bereitet die Bewegung den Körper z. B. darauf vor, an einem Orte zu ruhen, ohne daß sie gleichzeitig mit der Ruhe bestehen bleibt [1]). Drittens muß sich die Quantität so verhalten,

[1]) Die entfernteren und näheren vorbereitenden Agenzien und Bedingungen für einen Vorgang werden hier deutlich unterschieden.

daß sie durch eine Einheit gezählt werden kann; denn der Körper ist kontinuierlich, einheitlich und aufnahmefähig für eine unendliche Teilung. Die unendlichen Teile können jedoch nicht in ihrer Gesamtheit von der Potenz zum Akt übergehen. Von jedem Körper läßt sich behaupten, daß seine (aktuellen) Teile endlich sein müssen, und zugleich kann man von ihm sagen, seine (potentiellen) Teile müssen unendlich sein. Beide Bestimmungen gehören durch Vermittlung der (mathematischen) Ausdehnung zu den Akzidenzien der Materie.

Nach diesen Feststellungen behaupten wir: Jeder Körper ist bis ins Unendliche aufnahmefähig für die Halbierung, und die Halbierung der Ausdehnung ist zugleich eine Verdoppelung der Zahl (die das Maß des Körpers nach einer Einheit angibt). Jede Teilung in der Ausdehnung ist zugleich eine Vermehrung in der Zahl. Die Zahl ist nun aber in der Richtung der Zunahme unendlich, während sie in der Richtung der Abnahme endlich ist, wenn sie zur Eins als Grenze gelangt. Die Ausdehnung ist hingegen in der Richtung der Abnahme unendlich, in der Richtung der Zunahme jedoch endlich. Nachdem es nun deutlich wurde, daß die Ausdehnung p e r s e für die Zählung aufnahmefähig ist, dann ist also der Quantität im allgemeinen — sei es nun die aktuell diskontinuierliche wie die Zahl oder die potentiell diskontinuierliche, aktuell aber kontinuierliche wie die Ausdehnung — eigen, eine Einheit in sich zu besitzen, durch die sie gezählt (gemessen) werden kann. Es ist also einleuchtend, daß der Quantität drei Proprietäten zukommen, worin kein anderer Gegenstand mit ihr übereinstimmt. (Sie bilden also das differenzierende und definierende Moment.) Ein Philosoph begnügte sich mit der ersten Proprietät, um die Quantität zu definieren als ein Akzidens, das für die Gleichheit oder deren Privation aufnahmefähig ist. Diese Auffassung ist unhaltbar; denn die Definition der Gleichheit kann nicht anders lauten als Einheit (Übereinstimmung) in der Quantität«. Sie bewegt sich also in einem circulus vitiosus. Ein anderer nahm noch die zweite Proprietät hinzu, die Aufnahmefähigkeit für die Teilung. Auch dieses ist ein Fehler; denn diese Definition bedient sich eines zu engen Merkmales, indem die Aufnahmefähigkeit für die Teilung zu den Akzidenzien nur der kontinuierlichen, nicht der diskontinuierlichen Quantität gehört, es sei denn in äquivokem Sinne. Das beste ist daher das, was die beiden Schaiche (Avicenna und Farabi) taten, indem sie die Quantität definierten als das W i r k l i c h e , d a s p e r s e i n s i c h e i n e E i n h e i t e n t h a l t e n k a n n , d i e d a s M a ß b e s t i m m t (wörtlich »zählt«). Dieses ist richtig und im Kontinuierlichen und Diskontinuierlichen nicht verschieden. (Es kann also für das ganze

Gebiet des Quantitativen eine spezifische Differenz abgeben.) Auch ist es frei von einem circulus vitiosus. Freilich wird der Begriff der Einheit in dieser Definition verwandt, aber diese Einheit (fällt nicht unter den Begriff der Quantität; dann ergäbe sich ein circulus vitiosus, sondern) ist dem Sein gleichstehend. (Es ist die ontologische Einheit, die mit dem ens als transzendentale konvertiert wird.) Sie kann nicht definiert werden [1]), und ebenso ist auch der (in der Definition verwandte) Begriff des Zählens frei von der Notwendigkeit, definiert werden zu müssen.

Kapitel 2: Ausdehnung und Körperlichkeit.

Der Unterschied zwischen (mathematischer) Ausdehnung und (physischer) Körperlichkeit ergibt sich aus sechs Gesichtspunkten, von denen sich vier auf die Leugnung der Atome als Voraussetzung stützen. Erstens: Ein und demselben Körper können wesentlich verschiedene Ausdehnungen anhaften [2]), während doch die besondere Körperlichkeit ein und dieselbe bleibt [3]). So verhält sich das Stück Wachs, das sich verschiedenartig formen läßt, indem verschiedene Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe an ihm auftreten. Dabei bleibt das Wachs selbst in der Grenze seiner Körperlichkeit unverändert bestehen. Dies beweist, daß jene Ausdehnungen zu der Körperlichkeit von außen hinzutreten. Man kann den Einwand erheben: Wird ein kugelförmiger Körper zum Kubus umgeformt, so verändert sich seine Ausdehnung nicht, da er in beiden Formen die gleiche Fläche besitzt. Daher behaupten wir: Das gleiche besteht manchmal aktuell, manchmal potentiell. Diese Beispiele von verschiedenen Formen besitzen im eigentlichen Sinne nur eine potentielle Gleichheit. Das Potentielle ist aber ein noch nicht Existierendes [4]). Zweitens: Die Körper stimmen in der Körperlichkeit

[1]) Schirázi sucht vor allem zu vermeiden, daß in der Definition etwas verwandt wird, was seinerseits nur durch das definiendum klar wird. Die ontologische Einheit braucht wie das Sein nicht definiert zu werden, weil sie als transzendentale über allen Kategorien steht. Aus diesem Grunde ist sie aber auch nicht definierbar, also in sich evident. Dasselbe gilt, wie Schirázi, um den angedeuteten circulus vitiosus zu vermeiden, betont, auch von dem Begriff des Zählens, der das Auftragen der Einheit auf einen Gegenstand, diesen abmessend, bedeutet.

[2]) Der arabische Ausdruck bezeichnet: herniedersteigen; zur Tränke gehen.

[3]) Wenn Körperlichkeit und Ausdehnung demnach verschiedene Eigentümlichkeiten besitzen, müssen sie auch in ihrem Wesen, dem jene Eigentümlichkeiten entspringen, verschieden sein.

[4]) Das Potentielle liegt darin, daß jede Gestalt der Potenz nach die Fläche einer anderen ist, d. h. in eine andere verwandelt werden kann, die denselben Umfang

überein, unterscheiden sich hingegen in den Ausdehnungen. Diese Argumentationsweise bedarf nicht als Beweismoment der Tatsache, daß verschiedene Ausdehnungen sich an einem und demselben Körper aufeinanderfolgen. Suhrawardi, der Verfasser der Philosophie der Erleuchtung, machte folgenden Einwand: Die Körper stimmen in der Körperlichkeit überein, sind aber in den Ausdehnungen durchaus verschieden. Ebenso stimmen sie darin überein, eine Ausdehnung (im allgemeinen) zu besitzen. Nun bewirkt die Übereinstimmung in der Körperlichkeit und die Verschiedenheit in den einzelnen Dimensionen, daß letztere äußere Akzidenzien sind, die zu der Körperlichkeit hinzutreten. Daraus folgt, daß die Verschiedenheit in den besonderen Dimensionen nach der Übereinstimmung im Ausgedehntsein im allgemeinen zur Konsequenz hat, daß die besonderen Dimensionen äußere Akzidenzien sind, die zu dem Ausgedehntsein hinzutreten. Folglich müßte die Ausdehnung im allgemeinen ein Akzidens für sich und dabei die besondere Ausdehnung ein anderes Akzidens sein, was unmöglich ist; denn sonst ergäbe sich eine widerspruchsvolle Teilung (von identischen Dingen, die nicht getrennt werden dürfen). Dies zeigt die geringste Betrachtung. Es ergibt sich also nicht notwendig und ist sogar unmöglich, daß das Prinzip der Ausdehnung real existiere als ein von der individuellen Ausdehnung verschiedenes. Nur der Geist kann diesen Unterschied nach Determination und Indetermination (Universalität) denken. Im gleichen Sinne ist es möglich, daß die Körper in der Körperlichkeit übereinstimmen, sich dabei aber in ihren besonderen Dimensionen unterscheiden, ohne daß die Ausdehnung im allgemeinen real existiert und sich zugleich von der Körperlichkeit (individuell) unterscheidet. Darauf antworte ich: Dieses Bedenken (wörtlich: Untersuchung) ist sehr stichhaltig. Ihre Lösung wird später erfolgen. Drittens: Einige Körper können ein Maß für andere abgeben und deren Größe zählen und die anderen auf diese Weise gemessen und gezählt werden. Das Maß, das »zählt«, ist nun aber in den meisten Fällen von dem Gemessenen und Gezählten wesentlich verschieden. Daher kann also das Gezählt- und Gemessensein nicht mit der Körperlichkeit identisch sein; denn es ist unmöglich, daß in diesem Begriffe der eine Körper sich von dem anderen unterscheidet. Der eben genannte Einwand (Suhrawardis) richtet sich auch gegen diesen Punkt. Viertens: Ein und derselbe Körper kann erhitzt werden und dann an Volumen zunehmen, ohne daß etwas zu ihm hinzugefügt wird oder daß sich in seinem Innern ein leerer Raum bildet; denn ein solcher ist

besitzt. Aktuell wäre die Gleichheit vorhanden, wenn beide Vergleichspunkte als reale, gleichzeitig existierende Dinge nebeneinanderständen.

(nach Aristoteles) unmöglich. Der Körper wird umgekehrt kalt und nimmt an Volumen ab, ohne daß sich ein Teil von ihm abtrennt oder ein leerer Raum entfernt wird. Dabei behält der Körper seine Individualität in beiden Zuständen bei. Er ist also (in seiner Körperlichkeit) verschieden von seinen Dimensionen (da jener bestehen bleibt, während diese wechseln). Auch dieser Beweis setzt die Leugnung der Atome voraus, da sich die Lehre von der Verdünnung und Verdichtung der Körper auf diese Leugnung stützt. Fünftens: Die Existenz der Fläche gehört zu den Folgeerscheinungen der Materie, wie wir später beweisen werden. Eine Folgeerscheinung der Materie kann nun aber mit dem Wesen der körperlichen Natur nicht identisch sein; denn dieses Wesen verleiht jener ihren Bestand, und geht jener als Ursache voraus. Die Oberfläche ist also verschieden von der Körperlichkeit. Wenn nun also bewiesen ist, daß die Fläche die Natur eines Akzidens besitzt, so ist das gleiche auch von der Linie dargetan; denn sie muß dann a fortiori zu den Akzidenzien gehören (als Akzidens der Fläche, also accidens accidentis). Sechstens: Linie und Fläche bilden keine inneren Teile des Begriffes (und Wesens) des Körpers. Wer nämlich einen unendlichen Körper denkt oder supponiert, der denkt sich einen Körper, der kein Körper ist; denn ein solcher ist unmöglich. Da sich nun beide von dem Körper, in sich betrachtet, trennen lassen, wenn sie sich auch tatsächlich nicht von ihm trennen lassen, aber auf Grund von etwas anderem als der Körperlichkeit, so ist ihre Verschiedenheit vom Körper erwiesen, besonders die der Linie, da sie sich nicht nur von dem Körper, sondern sogar von dem einfachen Gegenstande [1]) in beiden Existenzformen (der logischen und der realen) trennen läßt. Dies trifft bei der ruhenden Kugel zu (an der keine Linie gekennzeichnet wird). In den sich beständig bewegenden Kugeln, an denen größte Kreise (Äquator) und Durchmesser gekennzeichnet sind, geht die Körperlichkeit (als Vorbedingung; denn nur ein physischer Körper kann sich bewegen) den Bewegungen des Körpers und diese der Kennzeichnung von Kreisen und Linien (durch die Bewegung) voraus (wie die Ursache ihrer Wirkung). Daher ist es unmöglich, daß die Körperlichkeit durch jene Linien konstituiert werde. Sonst müßte das Ding früher sein, als es ist.

Man könnte den Einwand erheben: Eure Ausführungen werden durch die erste Materie und die Wesensform widerlegt. Sie bilden nämlich Bestandteile des Körpers, ohne daß sie manchmal von dem erkannt werden, der den Körper erkannt hat. Daß sie trotz der Er-

1) Unter dem einfachen (nicht aus den vier Elementen zusammengesetzten) Gegenstande versteht Schirázi den mathematischen Körper.

kenntnis des Körpers ignoriert werden können, widerspricht nicht der Tatsache, daß sie konstituierende Prinzipien der körperlichen Substanz sind. Ebenso verhält es sich in unserem Falle (betreffs der Dimensionen). Darauf antworte ich: Wer den Körper als eine aus Atomen zusammengesetzte Substanz auffaßt, erkennt nicht das eigentliche Wesen des Körpers. Wer ihn als eine kontinuierliche Substanz begreift, ohne (an) die Materie (zu denken), erkennt sein eigentliches Wesen, wenn auch in unvollständiger Weise. Wer sich den Körper als eine formlose Materie denkt, übersieht wiederum seine eigentliche Wesenheit. Wer sodann die Dimensionen zu konstituierenden Elementen des Körpers macht, zieht (und rechnet) sie zur Wesensform, nicht zur Materie. Da die Hyle unbekannt bleiben kann, während die Wesensform erkannt wird, ergibt sich, daß beide verschieden sind. Ebenso verhält sich unser Fall: Wenn wir die Körperlichkeit erkannt haben, dabei aber an der Existenz der Fläche zweifeln, ist letztere etwas anderes als die Wesensform des Körpers.

Mystische Weisheit.

Folgende Lehren emanierten auf unseren Geist aus dem Meere der göttlichen Überfülle bezüglich der akzidentellen Natur der mathematischen Dimensionen für den physischen Körper. Jeder Gegenstand, der zugleich mit einem anderen Dinge den inneren Teil eines generischen Begriffes (und Realen) im eigentlichen Sinne bildet, muß sich so verhalten, daß seine konstituierenden und vervollkommnenden Prinzipien identisch sind mit denen des anderen Dinges [1]). Ebenso sind die Teile (und untergeordneten Gegenstände) des einen auch die des anderen. Wenn daher Ausdehnung und Körperlichkeit identisch wären, dann müßte das aktualisierende Prinzip des einen auch das des anderen sein. Es besteht nun aber darüber kein Zweifel, daß die Körperlichkeit, als Genus aufgefaßt, konstituierender Elemente bedarf, die die Natur der Differenz besitzen. Bei dem Hinzutreten der primären Differenzen treten in der Körperlichkeit vielfach relative Arten auf, die sich ebenso verhalten. Betrachtet man sie als solche (abstrakt) ohne weitere Voraussetzungen, so sind sie unvollkommene Realitäten (»Ideen«), die nach den ersten noch weiterer Differenzen bedürfen. So verläuft der Prozeß der Aktualisierung, bis man zu (vollständig) aktualisierten Arten gelangt, nach denen man sich keine weitere Vervollständigung mehr denken kann. Die Körperlichkeit, als Materie aufgefaßt, verlangt nach einer sie vervollkommnenden (die Entelechie

[1]) Dies gilt jedoch nur von zwei Individuen derselben Spezies oder, wie hier, zwei identischen Gegenständen.

herbeiführenden) Wesensform, z. B. 1. der der Elemente; ist diese hinzugefügt, 2. nach der der Pflanzen, dann 3. der der sinnlich wahrnehmenden und 4. geistig erkennenden Seele. Alle diese Prinzipien und die konstituierenden Bestandteile auf beiden Seiten (der Materie und Form) sind Modi (des Wesens) und Vollkommenheiten, die erforderlich waren, damit das Seiende, die Substanz, die passive Substanz, die passive und mit der Qualität der Mischung ausgestattete, die vegetative und animalische Substanz (Stufen der arbor Porphyriana) als solche aktualisiert werden konnten. Wenn nun die generische Ausdehnung eine differenzierende Realität (»Idee«) erfordert, verlangt sie nach derselben in der formellen Hinsicht der Quantität und der Ausdehnung. Es unterliegt daher keinem Bedenken, daß auf diese Weise ein besonderes Ding entsteht, und zwar nicht dadurch, daß es ein mathematischer Körper, eine Fläche oder Linie ist. Diese letzteren sind nämlich primäre Akzidenzien des teilbaren Substrates als solchen. Bei diesem stellen sich die Möglichkeiten, ob die Teilung in einer Richtung erfolgt — daraus entsteht eine Linie — oder in zweien — daraus eine Fläche — oder in dreien (wörtlich: mehreren) — daraus ein Körper. Jedes einzelne verhält sich so[1]): Wenn irgendeine neue Aktualität auftritt, dann muß sie in den Bereich der unkörperlichen Realitäten (»Ideen«) und Entelechien gehören, die den Dimensionen als solchen anhaften, den kontinuierlichen und diskontinuierlichen, z. B. Länge und Kürze, Maßsein und Gemessensein, Übereinstimmen und Verschiedensein, mit Sprache begabt oder stumm zu sein usw. Das Prinzip ist nun aber unrichtig, folglich auch seine Konsequenz. Daraus ist ersichtlich, wie die gegen den zweiten und dritten Punkt (obiges Kapitel) vorgebrachte Schwierigkeit zurückgewiesen wird.

Kapitel 3: Die Arten der Quantität.

Unter dem Ausdrucke kontinuierlich versteht man zwei Begriffe, den Zustand der Ausdehnung in sich selbst und ihr Verhältnis zu einer anderen Ausdehnung. Das erste ist eine Differenz der Quantität. Sie wird zweifach definiert, erstens: die Bestimmung der Quantität, durch die man in ihr Teile unterscheiden kann, die sich an den gemeinsamen Grenzen berühren. Gemeinsame Grenze ist dabei dasjenige, das per se einem bestimmten Teile zukommt und

[1]) Dieses ist wohl das Prinzip, das am Schlusse als unrichtig bezeichnet wird. Es stellt den mathematischen Körper im Verhältnis zu seinen Entelechien dem physischen gleich.

zugleich Grenze eines anderen ist. Zweitens bedeutet kontinuierlich (im ersten Sinne), aufnahmefähig für potentiell unendliche Teilungen zu sein. Das Diskontinuierliche steht ihm in beiden Bedeutungen gegenüber. Der zweite Begriff ist der relative. Auch dieser ist ein zweifacher. Erstens: Sie liegt darin, daß der Endpunkt zweier Dimensionen ein einziger ist, z. B. in den beiden Linien des Winkels (deren Kontinuität durch das Zusammentreffen in der Spitze gegeben wird) und den beiden Teilen eines schwarzweißen Körpers. Zweitens kann die relative Kontinuität in der Weise zustande kommen, daß von zwei Dimensionen das Ende der einen das der anderen berührt, z. B. in der Bewegung. Das Diskontinuierliche steht auch in diesen beiden Punkten dem Kontinuierlichen gegenüber.

Nach diesen einleitenden Feststellungen lehren wir: Die Quantität im absoluten Sinne zerfällt in eine kontinuierliche im eigentlichen Sinne und eine diskontinuierliche, die der ersten entgegensteht. Die kontinuierliche besitzt entweder ein dauerndes Wesen und feste Teile oder nicht. Die erste ist die Ausdehnung, die entweder in einer Dimension teilbar ist, die Linie, oder zweien, die sich senkrecht schneiden, die Fläche, die auch die einfache (Figur) heißt, oder in dreien, die sich ebenfalls senkrecht schneiden, der mathematische Körper. Er ist von den Ausdehnungen die vollkommenste in bezug auf die Aufnahmefähigkeit für die Teilung nach drei Richtungen. Man nennt ihn auch den massiven, weil er den Zwischenraum zwischen den Flächen anfüllt, den tiefen, weil er etwas Massives ist, das von oben nach unten reicht, und den hohen, weil er etwas Massives ist, das von unten aufsteigt. Die drei Dimensionen werden vielfach in einer anderen Weise skizziert, als diejenige ist, die aus der ausgeführten Einteilung hervorgeht. Man führt aus: Die Linie ist dasjenige, das sich durch die Bewegung eines Punktes auf einer Fläche abzeichnet, die Fläche, was durch die Bewegung einer Linie entgegengesetzt dem Sinne ihrer Ausdehnung, und der Körper, was durch die Bewegung einer Fläche in die Höhe oder Tiefe entsteht. Dies ist jedoch nur eine bildliche Ausdrucksweise ohne sachliche Bedeutung. Die andere Art der kontinuierlichen Quantität besitzt kein »festes«, dauerndes Wesen. Diese ist die Zeit. Die Erforschung ihres Wesens und ihrer Gesetzmäßigkeiten ist der Untersuchung über die Bewegung anvertraut, weil sie mit dieser auf das innigste verknüpft ist. Es ist also deutlich geworden, daß vier die Arten der kontinuierlichen Quantität sind: Linie, Fläche, Körper und Zeit.

Manche waren der Ansicht, der Raum sei eine fünfte Art. Dies ist jedoch unrichtig. Er ist vielmehr eine Art der Fläche, die mit

einer Relation zu dem von ihr Eingeschlossenen verbunden ist, wenigstens nach der Lehre jener, die den Raum als eine Fläche (superficies ambientis; Aristoteles) auffassen. Die diskontinuierliche Quantität ist die Zahl. Sie besitzt das Wesen der Quantität, weil sie per se durch eine Einheit zählbar ist, die entweder in der Quantität enthalten ist oder nicht. Die Diskontinuität beruht darin, daß zwischen ihren Teilen keine gemeinsame Grenze besteht. Wenn du nämlich 5 in 3 und 2 zerlegst, so findest du keine gemeinsame Grenze zwischen beiden Teilen. Im anderen Falle könnte diese Grenze zu den Teilen gehören — es blieben dann noch vier Teile übrig — oder außerhalb derselben liegen — ihre Summe wäre dann sechs. Es ist ferner unmöglich, daß außerhalb der Zahl eine andere diskontinuierliche Quantität bestehe; denn eine solche besteht aus getrennten Teilen und diese aus Einheiten. Jede Einheit wird nun entweder als solche genommen oder insofern sie ein individuelles Ding, z. B. einen Menschen darstellt oder ein Dreieck. Dieses Ding ist e i n e s (adjektivisch). Die Einheit ist nun aber identisch mit dem E i n e n als solchem, nicht insofern es eine individuelle Natur besitzt; denn diese bildet keinen inneren Teil der Bestimmung, daß das Ding e i n s ist, wie es im Kapitel über das Sein (Metaphysik) festgestellt wurde. Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß die Einheiten es sind, aus denen sich p e r s e eine diskontinuierliche Quantität zusammensetzt. Ein bestimmtes diskontinuierliches Quantum ist dabei per se die Zahl, die die Summe jener Einheiten darstellt, ohne deren Träger einzubegreifen. (Es findet also die sogenannte mathematische Abstraktion statt.) Diese sind demnach Träger der Zahl, aber nur per accidens.

Dadurch ist zugleich die Lehre jenes Philosophen als unhaltbar erwiesen, die besagt: Die Rede sei eine diskontinuierliche Quantität, und das Quantum discontinuum ein Genus für zwei Arten, eine dauernde, die Zahl, und eine transeunte, die Rede. Er führte folgenden Beweis an: Die Rede besitze Teile [1]): Jeder Gegenstand, der Teile besitzt, ist nun aber durch seinen Teil quantitativ bestimmt. Er ist also ein quantum. Der Fehler dieses Beweises liegt in der maior; denn nicht alles, was durch einen Teil quantitativ bestimmt ist, ist p e r s e ein Quantum. Es ist vielmehr möglich, daß dasselbe eine andere Wesenheit besitzt, der eine Ausdehnung oder Zahl wie ein äußeres Akzidens inhäriert. Diese Eigenschaft kommt der Rede zu, weil sie einen Teil besitzt, der ihr Maß bestimmt. Der individuelle

[1]) Eine in den Text eingedrungene Glosse lautet: »Die Einheit der Rede ist aus dem Konsonanten (und Vokale) zusammengesetzt und wird durch einen Teil quantitativ bestimmt.

Teil besitzt die Eigenschaft des Teiles nur, weil er eine Einheit darstellt, während die Rede eine Vielheit (solcher durch die Konsonanten gegebenen Teile) darstellt [1]). Daher besitzt sie die Eigentümlichkeit der Quantität, weil sie eine Vielheit in sich birgt, jedoch nicht per se. Ebenso besitzt der Teil die Proprietät der Einheit, weil er eine Einheit besitzt. Wenn du daher das Akzidens nicht betrachtest, und du deine Aufmerksamkeit nur dem Wesen der Rede (deren Akzidens die Quantität nur ist) zuwendest, insofern es eine sinnlich wahrnehmbare Qualität ist, dann ist die Rede keine Quantität, noch ein quantum, noch der Teil eine Einheit noch einheitlich, sonst müßten die Dinge per se quanta und ebenso per se una sein.

Was Schwere und Leichtigkeit mit Quantität ausstattet, sind zwei Dinge, ihre Aufnahmefähigkeit erstens für die Gleichheit und Ungleichheit und zweitens für die Teilung. Beides ist jedoch unrichtig. Betreffs des ersten ist zu betonen: Die Gleichheit in der Quantität besteht darin, daß man in einem Dinge eine Grenze annimmt, die auf den Endpunkt eines anderen Dinges gelegt wird. Sodann legt man die ganze Summe des ersten auf die des zweiten. Wenn dann die beiden anderen Endpunkte aufeinanderzuliegen kommen, heißt es, das eine ist dem anderen gleich, sonst: das eine ist größer, das andere kleiner. In der Schwere und Leichtigkeit können diese Bestimmungen nicht auftreten; denn die Schwere ist eine bewegende Kraft, und zwar entweder eine Naturkraft — dann gehört sie in die Gruppe der Substanz — oder das Streben (die Anziehungskraft), die die nächste Ursache der Bewegung ist — dann gehört sie in die Kategorie der Qualität. Es ist nun aber unmöglich, daß ein einziges Ding per se unter zwei Kategorien falle. Eine muß sich in diesem Falle per accidens verhalten. Betreffs des zweiten ist hervorzuheben, daß die Aufnahmefähigkeit für die Teilung in dem Sinne gilt, wie man von der Schwere sagt, diese ist die Hälfte jener. Diese Schätzung beruht darauf, daß die Bewegung des Schweren in derselben Zeit die Hälfte der Strecke des anderen oder dieselbe Strecke wie der andere in der Hälfte der Zeit zurücklegt. Diese Realität (»Idee«), die Schwere, haftet nämlich dem Körper insofern an, als sie auf die (seine) Bewegung einwirkt. Diese haftet an Zeit und Wegstrecke. (Daher kann man nach Zeit und Weg die Schwere bemessen.)

[1]) Der Begriff des Maßes liegt also in der Relation der Einheit zur Vielheit. Der Träger dieser Relation, die Rede, ist also nur per accidens, nicht per se ein quantum. Der Objizient wollte sie aber als quantum per se hinstellen.

Kapitel 4: Eine andere Einteilung der Quantität.

Die Quantität wird ferner eingeteilt in eine solche, die Lage besitzt, und eine solche, die keine besitzt. Unter L a g e versteht man drei verschiedene Dinge, erstens, daß ein Ding aktuell oder potentiell Objekt eines sinnlichen Hinweises (dieses da) ist (oder sein kann). Der Hinweis ist die Determinierung der Richtung, die dem Dinge von allen Richtungen des Weltalls besonders zukommt. So definiert es Avicenna in seiner »Genesung der Seele«. In diesem Sinne besitzt auch der Punkt, nicht aber die Einheit, eine Lage. Die z w e i t e Auffassung ist speziellerer Natur als dieses erste: der Umstand, daß das Quantitative so beschaffen ist, daß man in einer bestimmten Richtung auf dasselbe hinweisen kann. Die d r i t t e Auffassung ist in eine der neun Kategorien einbegriffen. Sie besagt den Zustand eines Körpers rücksichtlich der Beziehung eines Teiles zu anderen in seinen Richtungen. In diesem Sinne spricht man von Lagen nur bei körperlichen Substanzen. Die zweite Bedeutung ist eine Differenz der Quantität und der dritten Bedeutung entnommen, die ihrerseits einen Teil der Kategorie darstellt. Da nun die L a g e des Körpers, der zur Kategorie der Substanz gehört, auf dem Verhältnis beruht, das einige Teile zu anderen haben, gelangte man zu der Vermutung, daß die Lage etwas ist, das den Körper begleitet, wenn man es in d e m Körper betrachtet, der in die Quantität gehört, auch wenn er in Wirklichkeit weder ein Quantum noch Fläche noch Linie (sondern ein mathematischer Körper) ist. Dann kommen dem Gegenstande p e r s e (da er seiner physischen Natur entkleidet ist und nur das Abstrakt-mathematische besitzt) die Richtungen und der Raum zu. Der mathematische Körper besitzt jedoch nur p o t e n t i e l l Teile, die kontinuierlich verbunden und mit Bestimmungen ausgestattet sind. Sie können, wenn man sie als existierend annimmt, Gegenstand des lokalen (Kategorie des Wo) Hinweises werden. Das W o ist dabei der Quantität innerlich verwandt. Das gleiche gilt von der Linie und Fläche. Dieser Begriff steht also in innerer Beziehung zu jenem und wird daher auch mit demselben Namen bezeichnet.

Demnach stellen wir die Lehre auf: Die Quantität besitzt entweder Lage oder nicht. Die erste zerfällt in drei Arten: Linie, Fläche und Körper (mathematischer und physischer). Die übrige Quantität besitzt keine Lage. Betreffs der Zeit ist dies offenkundig, weil in dieser die Teile nicht verbunden sind. Bei der Zahl liegt der Grund (weshalb sie keine Lage besitzen kann) darin, daß ihre Teile keine kontinuierliche Verbindung aufweisen, obwohl sie positiv (aber nicht

physisch r e a l) sind. Einige Philosophen waren der Ansicht, der sich bewegende Körper besitze keine Lage. Avicenna widerlegte diese Imagination in folgender Weise: Versteht man unter Lage die bekannte Kategorie, so könnte jener Einfall richtig sein. Jedoch trifft dies nicht zu; denn es besteht ein Unterschied dazwischen, daß ein Ding gar keine Lage und daß es keine unveränderliche besitzt. Ebenso liegt auch darin ein Unterschied, daß ein Ding an keinem Orte und daß es an keinem feststehenden Orte ist. Die Bewegung raubt dem Körper nun aber nach der wahren Lehre nicht die Bestimmung, an einem Orte zu sein, wenn man ihn auch aus einem feststehenden Orte entfernt. Ebenso verhält sich die Bewegung zur Lage. Diejenige Lage jedoch, die in der Kategorie der Quantität vorliegt, ist eine andere. Sie wechselt im sich bewegenden Körper nicht (denn sie besteht nicht in einer Beziehung zu äußeren Dingen, sondern liegt i n n e r h a l b der Quantität selbst.) Die Bewegung vernichtet nämlich keine einzige der Bedingungen dieser Lage, die in der Quantität liegt. Die Beziehung der Teile eines Körpers zueinander nach Nähe und Entfernung bleibt nämlich unverändert bestehen, auch wenn die Bewegung die Beziehung der Teile (des bewegten Substrates) zu den Richtungen des Weltalls nicht dieselben bleiben läßt.

Es ist eine Gepflogenheit der Schulen, an dieser Stelle die Bestimmungen (»Ideen«) der Länge anzuführen, fünf an der Zahl, die der Breite, vier im ganzen, und die der Tiefe, ebenfalls vier. Wir jedoch haben deren Aufzählung bis zu den Untersuchungen über den physischen Körper aufgeschoben aus einem eigenartigen Grunde: Versteht man nämlich unter Länge, Breite und Tiefe den ersten Begriff, nämlich die Ausdehnungen selbst, so sind sie per se quanta und fallen unter die Spezies der Linie, indem sie mit dieser identisch sind. Versteht man unter ihnen aber die übrigen Begriffe (Realitäten, »Ideen«), so sind sie quantitative (und physische) Dinge, die mit bestimmten Relationen verbunden auftreten. Ihrem Begriffe nach fallen sie unter die physischen Dinge. In den Untersuchungen über diese Probleme finden daher auch jene ihre Stelle.

Kapitel 5: Das quantum per accidens.

Dieses Kapitel handelt über Dinge, die nicht per se, sondern nur per accidens quantitativ sind. Sie bilden vier Arten: Erstens Dinge, die i n der Quantität (als Inhärenzien oder Bestandteile) existieren, z. B. die aufgezählten. Zweitens Dinge, in denen die Quantität vorhanden ist, und zwar die kontinuierliche und diskontinuierliche.

Letztere ist in den unkörperlichen und körperlichen Dingen (die als Individua zählbar sind) vorhanden, erstere in den materiellen Dingen (da sie kontinuierliche Ausdehnung besitzen), in den immateriellen nur nach dem Systeme desjenigen, der behauptete, im Bereiche des realen Seins existiere neben dieser sinnlichen eine andere quantitative Welt (218a). Vielfach ist das per se Kontinuierliche per accidens diskontinuierlich und auch kontinuierlich. So ist z. B. die Zeit per se und accidens, letzteres auf Grund der zurückgelegten Strecke, kontinuierlich und per accidens diskontinuierlich, je nachdem sie in Stunden und Tage zerlegt wird. Es liegt nämlich keine Schwierigkeit darin, daß ein Ding unter eine Kategorie fällt und ihm dann ein anderes Ding als äußeres Akzidens inhäriert, das zu d e r s e l b e n Kategorie gehört. Ein veränderliches Kontinuum per accidens ist z. B. die Bewegung. Aus diesem Grunde sagt man von ihr die Bestimmungen der Dimensionen Länge, Kürze, Gleichheit, Ungleichheit mit Rücksicht auf die Zeit aus, manchmal auch mit Rücksicht auf die durchmessene Strecke. Die dritte Art sind jene Dinge, deren Quantität auf ihrem Inhärenzverhältnis in einem mit Quantität ausgestatteten Substrate beruhen. In diesem Sinne sagt man von der schwarzen Farbe, sie sei lang, breit, tief, weil sie einem ausgedehnten Substrate anhaftet. Die vierte Gruppe sind Potenzen, die auf Dinge wirken, von denen die Quantität (per se) ausgesagt wird[1]). Jene Kräfte werden also als endliche oder unendliche nicht etwa deshalb bezeichnet, weil die Kraft selbst sich so verhält, sondern weil ihr Wirken nach Intensität, Zahl und Dauer verschieden auftritt. Der Unterschied zwischen Intensität und Dauer ergibt sich dabei aus zwei Punkten. Erstens: Die Zunahme der Intensität ergibt eine Abnahme in der Dauer. Zweitens: Dasjenige, in dem die Kräfte sich bezüglich der Intensität unterscheiden, bildet kein Unterscheidungsmoment bezüglich der Dauer. Nachdem wir bis zu diesem Punkte Definition und primäre Arten der Quantität erledigt haben, gehen wir nunmehr zu ihren Gesetzmäßigkeiten und deren Arten über.

Kapitel 6: Die Quantität besitzt kein Kontrarium.

Bezüglich der diskontinuierlichen Quantität beruht diese Gesetzmäßigkeit auf verschiedenen Gründen. Erstens: Jede Zahl bildet einen konstituierenden Bestandteil der größeren Zahl und enthält

[1]) Damit ist die Möglichkeit gegeben, Kräfte zu messen, indem man die Quantität ihrer Wirkungen bestimmt. Das Prinzip des Thermometers und überhaupt aller Energiebestimmungen ist darin enthalten.

zugleich die kleinere Zahl als Bestandteil in sich. Zwei Kontraria verhalten sich nun aber nicht so, daß das eine das andere konstituiert oder von ihm konstituiert wird [1]). Zweitens: Zwischen zwei Zahlen besteht nicht der größte Grad der Verschiedenheit; denn beide gelangen nicht zu einer Grenze, die keine Zunahme (der Verschiedenheit, d. h. des Abstandes) mehr zuläßt. Die Zwei befindet sich z. B. in einem großen Abstande von der Tausend. Trotzdem steht sie ihr nicht konträr gegenüber; denn die Kontrarität muß auf beiden [2]) Seiten liegen. Die Tausend ist nun aber kein Kontrarium der Zwei, denn sie befindet sich nicht im größten Abstande von ihr. Drittens: Die Identität des unmittelbaren Substrates (substratum proximum) und das Abwechseln (und Sich-verdrängen) von entgegenstehenden Bestimmungen an demselben ist eine Bedingung der Kontrarietät. Die Zahl verhält sich jedoch nicht so. Die Drei ist z. B. eine Summe, deren Form (Wesen) dadurch entsteht, daß eins und eins und eins zusammentreten. Die Zweiheit kann derem unmittelbaren Substrate nicht anhaften, es sei denn dadurch, daß dieses vernichtet wird. Jedenfalls ist das Substrat der Zwei verschieden von dem der Drei. Bezüglich der kontinuierlichen Dimensionen ist zu betonen, daß sich Körper, Fläche und Linie nicht konträr gegenüberstehen. Auch für diese Thesis gibt es drei Beweise. Erstens: Jedes von den dreien verhält sich zu dem anderen entweder aufnehmend oder aufgenommen. Das Aufgenommene muß nun aber durch das Aufzunehmende seinen Bestand erhalten. Wie könnte es dann noch sein Kontrarium sein? Zweitens: Es existiert keine Dimension, die sich in der größten Entfernung von der anderen befände (weil der Raum potenziell unendlich ist). Drittens: Das nächste Substrat derselben ist nicht identisch.

Bedenken und Lösungen.

Das Gerade ist eine Quantität, die dem Ungeraden konträr ist. Antwort: Diese gehören nicht in die Quantität, weil sie per se weder Gleichheit noch Teilung annehmen können. Sie gehören vielmehr in die Qualität. Ferner ist das Ungerade kein reales Ding; denn es bedeutet nur das Nichtsein des Geraden. Die zwischen beiden bestehende

[1]) Daher steht die größere Zahl der kleineren nicht konträr gegenüber.

[2]) Die Zwei befindet sich ihrerseits im größten Abstande von der Tausend. Freilich könnte sie noch um eins verringert werden. Aber die Eins ist k e i n e Zahl, sondern das Prinzip der Zahl. Principium und principiatum gehören aber nicht in dieselbe Kategorie. Zwei ist also die kleinste Zahl. Ein Kontrarium ist daher deshalb nicht möglich, weil es keine größte Zahl gibt, da die Zahlenkette p o t e n t i e l l unendlich ist.

Opposition ist also eine solche von habitus und privatio, keine Kontrarietät. Ferner ist ihr Substrat nicht ein und dasselbe. Geradheit und Krummheit der Linien usw. sind zwei konträre Quantitäten. Antwort: Sie gehören in die Kategorie der Qualität. Ferner sind sie zwei Differenzen, von denen die eine die Stelle der anderen nicht vertreten kann, es sei denn, daß sie ihr Substrat ändert. Die gerade Linie wird nur dadurch eine krumme, daß ihre Fläche vernichtet wird. Beide, die gerade und krumme Linie, können sich daher nicht an einem Substrate ablösen, was doch eine Bedingung der Kontrarietät bildet. — Das Kontinuierliche ist das Kontrarium des Diskontinuierlichen, obwohl beide Quantitäten sind. Antwort: Beide sind die Differenzen für die beiden Arten der Quantität. Die Differenz gehört nun aber als Wesenheit nicht unter ihr Genus, obwohl sie im Dasein unter demselben steht. Sie ist also nicht per se, sondern nur per accidens zu den Arten der Quantität zu rechnen. Zudem ist die eine Differenz etwas Privatives, da die Diskontinuität die Privation der Kontinuität ist, und zwar in solchen Substraten, die ihrer Art nach kontinuierlich sein müßten, z. B. die Elemente, oder ihrem Genus nach, z. B. die himmlischen Sphären. — Gleich und Ungleich, Groß und Klein, Viel und Wenig sind Kontraria, aber zugleich Quantitäten. Antwort: Diese Dinge sind Relationen in Quantitäten, ohne daß sie in sich selbst und ihren Wesenheiten Quantitäten darstellten. In dem Abschnitte über die Relation wird zudem bewiesen werden, daß solchen wie den aufgezählten Dingen die Kontrarietät nicht anhaften kann. — Der höchste Ort ist ein Kontrarium des niedrigsten. Antwort: Ihr nächstes Substrat ist nicht dasselbe per se, noch können sie sich an einem Substrate abwechseln. Freilich ist das Steigen dem Fallen konträr. Jedoch sind diese Vorgänge etwas anderes als der Ort. Sodann ist der Ort als solcher weder oben noch unten. Diese beiden Bestimmungen sind nämlich Relationen. Das Oben ist ein Oben im Vergleich mit dem Unten und umgekehrt. Relativen Dingen kann nun aber keine Kontrarietät anhaften.

Kapitel 7: Die Intensität des Quantitativen.

Die Quantität läßt keine größere oder geringere Intensität zu. Manche lehrten: Der Unterschied zwischen den Intensitätsgraden und den Quantitätsgraden (Zunahme und Abnahme) beruht auf zwei Momenten. Das Mehr als ein anderes Ding in der Quantität kann ein Gleichgroßes mit Hinzunahme eines Mehr bedeuten, eine größere Intensität als ein anderes in der Qualität kann dieses (das Gleichgroße

mit Hinzufügung eines Stückes) nicht enthalten. Ein anderer könnte darauf antworten: Dieser Unterschied beruht nur auf der wesentlichen Verschiedenheit des Substrates (Objektes) beider in sich selbst. Das Quantitative ist nämlich in sich so beschaffen, daß man in ihm sowohl auf ein Ding als auch ein anderes, von dem ersten im Sein und der Lage (individuell) verschiedenes hinweisen kann (d. h. auf seine n e b e n e i n a n d e r gelagerten Teile). Die Qualität verhält sich aber anders (da sie keine Teile n e b e n e i n a n d e r besitzt). Ferner muß der Überschuß eines Dinges über ein anderes der gleichen Art oder des gleichen Genus in einem Gegenstande bestehen, der zu der Kategorie jenes Dinges gehört. Es ist daher ganz natürlich, daß das Überschüssige in der Quantität in einem Dinge besteht, das sich (als materieller und individueller Teil) durch den Hinweis unterscheiden läßt. Anders verhält sich das Überschüssige in der Qualität. Die Natur der Intensität hat dies an sich nicht zur Folge. (Es ergibt sich aus dem Substrate, insofern die Qualität nicht in derselben Weise wie die Quantität teilbar ist.) Zweitens ist die Verschiedenheit nach dem Größer oder Geringer nicht in Grenzen eingeschlossen. Dabei ist die Verschiedenheit nach größerer oder geringerer Intensität zwischen den beiden Grenzen der Kontraria eingeschlossen. Zwischen beiden findet sich der höchste Grad der Verschiedenheit. Meinerseits behaupte ich: Auch dieser Unterschied beruht auf einer Realität (»Idee«), die außerhalb der Zunahme in Quantität und Intensität liegt. Es ist vielmehr etwas, das sich mit dem Wesen der Quantität und Qualität identifiziert, da die erste nicht zu einer obersten Grenze gelangt (Unendlichkeit der Quantität), während dies bei der letzten der Fall ist, obwohl die Z u n a h m e in beiden ein und derselbe Gedanke ist. Man könnte sonst die eine der beiden Entelechien augmentum und die andere Intensitätssteigerung nennen. Dann handelte es sich um eine Wortfrage.

Avicenna lehrt in der »Genesung der Seele«, nachdem er ausgeführt hat, daß in der Quantität keine Kontrarietät vorhanden ist noch in ihrer Natur eine geringere oder größere Intensität oder eine Vermehrung oder Verminderung: Darunter verstehe ich nicht etwa, daß eine Quantität nicht größer oder kleiner als eine andere sein könnte. Mein Gedanke ist nur der, daß eine Quantität nicht intensiver oder mehr ihr Wesen [1]) besitzen könne als eine andere wesensgleiche (nicht nur metaphorisch als Quantität bezeichnete). Keine Linie ist inten-

[1]) Die Wesenheiten der Dinge verhalten sich nach Aristoteles wie die Zahlen, die nicht vermehrt werden können, ohne ihr Wesen zu verlieren und zu einer andern Zahl zu werden.

siver eine Linie als eine andere, d. h. besitzt mehr die Bestimmung, eine einzige Dimension zu haben, obwohl sie in dem Sinne des Relativen, z. B. der relativen Länge, größer als eine andere sein kann. Ich (Schirázi) behaupte: Ebenso verhält sich nach der Lehre jener Philosophen die Qualität. Die schwarze Farbe ist nämlich in ihrer Eigenschaft als Schwärze nicht intensiver als eine andere. Jedoch ist die Existenz dieses intensiver und vollkommener als die Existenz jenes. So ist z. B. die Existenz der langen Linie vollkommener (besitzt mehr an Entelechie) als die der kurzen. Daher ist der Unterschied in diesen Dingen identisch mit dem Unterschiede in den Daseinsformen, nicht den Wesenheiten, wenigstens nach unserer (persönlichen) Lehre. Das Dasein per se ist daher mehr oder weniger intensiv, mehr oder weniger vollkommen. Zu beachten ist ferner noch, daß diese beiden Aufstellungen, die Leugnung der Intensität und der Kontrarietät, nicht zu den p r o p r i a der Quantität gehören. Denn ebensowenig besitzt die Substanz und einige Arten der Qualität ein Kontrarium. Die propria der Quantität, die sich überall gleichbleiben, sind vielmehr nur die drei erwähnten, zu denen noch eine vierte hinzutritt: die Aufnahmefähigkeit für die Endlichkeit und Unendlichkeit, über die wir jetzt verhandeln wollen.

Kapitel 8: Die Endlichkeit der Dimensionen.[1]

Für die endliche Ausdehnung der Dimensionen gibt es zahlreiche Beweise, von denen wir nur drei anführen wollen. Der erste ist die Hauptstütze der Thesis. Er lautet: Existierten unendliche Dimensionen, dann wäre die Existenz einer kreisförmigen Bewegung unmöglich [1]). Nehmen wir nämlich eine unendliche Linie an und eine Sphäre, von deren Zentrum eine Linie gezogen wird, die jener parallel ist. Die Sphäre möge sich nun bewegen, bis ihr Radius senkrecht oder schräg zur unendlichen Linie steht, nachdem er ihr parallel war. Dann muß in der unendlichen Linie ein Punkt gekennzeichnet werden, der das erste Zusammentreffen beider bildet. Dies ist jedoch unmöglich; denn auf jener (unendlichen) Linie kann es keinen Punkt geben, über dem sich nicht ein anderer Punkt bestimmen ließe. Der Radius der Sphäre kann nun jeden einzelnen jener Punkte treffen (oder ihm senkrecht gegenüberstehen). Das Zusammentreffen mit dem oberen Punkte findet nun aber immer früher statt als das mit dem unteren; denn es erfolgt bei jedem einzelnen durch eine besondere Entfernung

[1]) Dieser Beweis besagt also nur, der Durchmesser einer kreisförmigen Bewegung muß endlich sein. Die Unmöglichkeit absolut unendlicher Dimensionen erbringt er nicht.

(Abbiegung) von der Parallelen (die bei jedem Punkte einen verschiedenen Winkel ergibt) und dadurch, daß zwischen den beiden Linien (dem Radius und der Unendlichen) oder der Parallelen und dem Orte der »Abbiegung« ein besonderer Winkel entsteht; denn die Linien können miteinander vertauscht werden und sind nicht immer gleich, (d. h. gleichweit entfernt, also parallel). Es ist daher ganz natürlich, daß kein Zusammentreffen mit einem Punkte unter einem bestimmten Winkel stattfinden kann, vor dem nicht ein anderer Schnittpunkt läge, und zwar unter einem kleineren Winkel, dessen Scheitelpunkt also oberhalb des ersten Schnittpunktes läge usw. Da diese Punkte (auf der unendlichen Linie) nun in unendlicher Zahl vorhanden sind, ist es unmöglich, daß man zu einem ersten Schnittpunkte beider Linien gelangt. Diese Konsequenz ist nun aber etwas Unmögliches; denn jene Bewegung (des Radius der Sphäre, die von der parallelen Stellung abbiegt) ist eine zeitlich entstehende. Sie muß also einen Anfang nehmen im Sinne eines äußersten Endes, auch wenn das geschöpfliche Entstehen der Sphäre keinen ersten Augenblick ihres Daseins aufweist (so daß dieser Beweis auch für die Aristoteliker, die die Anfangslosigkeit der Sphären behaupten, gültig ist). Dabei (und trotzdem) sollen jene kontinuierlich verbundenen Punkte kein erstes Glied aufweisen weder im Sinne eines Endes noch in einem anderen (was einen Widerspruch bedeutet).

Ein Zweifel und seine Abwehr.

Einer der Meister der späteren (islamischen) Philosophen griff diesen Beweis an: Das Entstehen des Winkels der sich schneidenden Linien verhält sich wie die übrigen Winkel, die (weil anfangslos) keinen ersten Augenblick ihres Entstehens aufweisen. Es ergibt sich also nicht, daß die Schnittpunkte der Linien in vorzüglicherem Sinne als andere markiert sind. Ebensowenig gibt es unter den diesen Schnittpunkten entsprechenden Winkeln einen, der mehr als die übrigen als solcher gekennzeichnet wäre. Wenn sich nämlich die Winkel so verhalten, daß jeder einzelne in einem bestimmten Augenblicke zeitlich entsteht, und daß vor ihm jedesmal bereits ein anderer kleinerer Winkel entstanden ist, dann besitzt kein einziger vor den übrigen den Vorzug, wenn sich die beiden Schenkel voneinander entfernen, nachdem sie aufeinandergelegen haben. Auf jener unendlichen Linie existiert also kein Punkt, der vor den übrigen den Vorzug hätte. Darauf antworte ich: Es ist unrichtig, daß es keinen ersten Augenblick gebe, in dem der Winkel durch die Bewegung entstehe. Er besitzt vielmehr eine

erste Grenze, bei der seine Existenz anhebt, um beständig zuzunehmen. Ebenso verhalten sich die übrigen Dinge, die unter die Kategorie des allmählichen Werdens fallen. Ebenso, wie nun der Winkel des Schnittpunktes zeitlich entsteht, muß durch die Bewegung des Schnittpunktes der unendlichen und der ihr entgegenkommenden Linie eine besondere Linie entstehen; d. h. jener sich bewegende Punkt, ja sogar die Linie, die aus seiner Bewegung zeitlich entsteht, und jene zuerst angenommene Linie müssen einen ersten Punkt im Sinne des Extrems aufweisen, von dem die kontinuierlich verbundenen Schnittpunkte ihren Anfang nehmen, selbst wenn jene Punkte und Linie keinen ersten Augenblick in einem anderen Sinne besitzen.

Der zweite Beweis lautet: Wären die Dimensionen unendlich, dann müßten von einem Prinzip zwei Ausdehnungen wie zwei Schenkel eines Dreiecks ausgehen können, indem die Entfernung unaufhörlich bis ins Unendliche zunimmt. Der Zwischenraum zwischen beiden Linien würde dann im Verhältnis der unendlichen Linien immer wachsen. Auch er müßte dann unendlich sein, obwohl er zwischen zwei Grenzen eingeschlossen ist. Dieses versteht man unter dem Beweise aus der Leiter (die spitz anfangend und breiter verlaufend gedacht ist). In dem Kommentare zu Abhari »Die Führung zur Weisheit« haben wir diesen Beweis, seine Objektionen und ihre Lösungen auseinandergesetzt.

Der dritte Beweis besagt: Nehmen wir Dimensionen an, die entweder nach beiden Seiten oder nach einer unendlich sind. In beiden Annahmen wird eine Grenze gesetzt, die c heißen möge (auf der Linie *a b*), und eine andere *d*. Die Linie *c b*, die in *b* unendlich ist, muß dann größer sein als *d b*, die ebenfalls in der Richtung von *b* unendlich sein soll, und zwar um die Strecke *d c*. Wenn wir nun *d* auf *c* legen, dann müssen sich beide Linien zusammen ins Unendliche ausdehnen — das Größere müßte dann dem Kleineren gleich sein, was unmöglich ist oder *d b* (*d* liegt von *c* aus in der Richtung nach *b*) müßte kleiner als *c b* und folglich endlich sein. *c b* ist $>$ *d b* um die Strecke *c d*, die endlich ist. Die Summe *c b* ist dann auch nach *b* hin endlich, quod erat demonstrandum. Rázi entgegnete: Gegen diesen Beweis besteht ein Zweifel, dessen Lösung sich schwierig gestaltet: die Aufeinanderlegung des kürzeren Endes auf das längere. Diese ist nur in einer von drei Weisen möglich. Erstens: Die kürzere Linie bewegt sich ganz und zugleich in der Richtung ihres Endes, so daß die Enden beider Linien zusammenfallen, oder die größere bewegt sich ganz von der Richtung ihres Endes weg, so daß beide Enden zusammenfallen. Zweitens: Die kürzere wird vergrößert oder die längere verkleinert

bis zur Kongruenz. Drittens: Beide bleiben so, wie sie sind, jedoch wird das Ende der kürzeren auf das der längeren gelegt. Dann wird an der größeren der Überschuß deutlich, um den sie die kleinere überragt. Darauf verschiebt man diesen Überschuß von einer Seite zu der anderen, bis er auf der entgegengesetzten hervortritt. Nun argumentiert Rázi: Die Thesis der Kongruenz ist im ersten Falle eine petitio principii; denn die Bewegung eines Dinges ist an dem Orte nicht möglich, der nicht von demselben entblößt ist. Aus dem zweiten Verfahren ergibt sich keine Unmöglichkeit; denn beide werden nach dem Wachsen auf der einen und dem Abnehmen auf der anderen Seite einander gleich. Im dritten Falle kann der Gegner einwenden: Jener Überschuß bleibt trozt der Unendlichkeit der beiden Linien immer bestehen. Man gelangt zu keinem Punkte, an dem er aufhört. Beide Linien verlaufen also ins Unendliche. Dabei läßt sich gegen mich nicht der Einwand erheben, ich mache die kürzere Linie gleich der längeren; denn jener Überschuß bleibt auch bei einer unendlichen Verlängerung der Linien bestehen.

Dagegen erwidere ich (Schirázi): Die Thesis der Kongruenz (des Aufeinanderlegens) der beiden Linien hat nach allen drei genannten Arten einen vernünftigen Sinn, der die Thesis erweist. In der ersten Art: Gibt man auch zu (dato sed non concesso), daß die Bewegung des Ganzen, d. h. der größeren Linie unmöglich ist, so bleibt doch die des Teiles, d. h. der kleineren möglich; denn man kann sich denken, daß sie einen Ort verläßt, um einen anderen auszufüllen. In der zweiten Art: Wenn die Kongruenz auch nach der Ausdehnung der kürzeren und der Zusammenziehung der längeren Linie stattfindet, so erweist sich dennoch unsere Thesis; denn das Zuviel bzw. Zuwenig hat das Maß (und die Gestalt) einer Linie. Die größere Linie wird dann also nach Abtrennung einer endlichen Dimension (219 a) der endlichen gleich und daher selbst endlich. In der dritten Art: Der Überfluß besitzt ein endliches Maß; denn er hat das Maß von *c d*. Findet nun die Aufeinanderlegung in den übrigen Teilen mit der endlichen Linie statt, so wird deutlich, daß die Dimension, die jenen Überschuß und die anderen Teile umschließt, endlich sein muß (obwohl sie als unendlich angenommen war. Das Unendliche müßte also aus zwei endlichen Teilen bestehen). Es bestehen noch zahlreiche Beweise, die wir unerwähnt lassen, um nicht weitschweifig zu sein. Unsere Thesis (von der Unmöglichkeit unendlicher Dimensionen) ist durch das Gegebene erwiesen.

Schwierigkeiten und Lösungen.

1. Mit derselben Deutlichkeit, mit der die menschliche Natur erkennt, daß ein Körper nicht gleichzeitig an zwei Orten sein kann, weiß sie auch, daß es unmöglich ist, daß die uns vorliegenden Dimensionen zu einer unüberschreitbaren Grenze gelangen können. Das Urteil, daß dieses unmöglich sei, erregt in uns sogar den Zweifel an den ersten Prinzipien des Denkens [1]). Antwort: Vielleicht ist die hier beanspruchte Evidenz eine solche der Imagination. Wir geben nicht zu, daß das Urteil über die Unendlichkeit der Dimensionen ebenso sicher ist wie das über die ersten Denkprinzipien, z. B. daß eins die Hälfte von zwei ist. Ja, wir geben nicht einmal zu, daß die Imagination die Unendlichkeit der Dimensionen in sicherer Weise ausspricht. Es bleibt höchstens bestehen, daß es der Imagination schwerfällt, sich eine Dimension vorzustellen, auf die keine weitere mehr folgt. 2. Wenn ein Mensch am Ende des Weltalls steht, kann er dann seine Hand außerhalb desselben ausstrecken oder nicht? Im bejahenden Falle ergibt sich ein Widerspruch, da eine Dimension existieren würde, die außerhalb der (realen) Dimensionen läge. Das Gleiche gilt vom verneinenden Falle, weil ein Körper existieren würde, der das Ausstrecken der Hand hinderte. Antwort: Der Mensch vermag dieses nicht, freilich nicht aus dem Grunde, weil ein quantitatives Hindernis eine Wand) bestände, sondern weil die Bedingung, ja sogar die Bedingungen für das Ausstrecken der Hand nicht gegeben sind; in der Natur eines Körpers, der sich dort befindet, liegt nicht die Möglichkeit einer räumlichen Bewegung. Sein dortiger Zustand läßt sich mit den Verhältnissen der Welt der Archetypen (der platonischen Ideen) vergleichen. 3. Wäre die Welt endlich, dann könnten wir sie uns um eine Elle größer denken, als sie jetzt ist, und ihr Volumen dementsprechend. Sodann dächten wir uns eine um zwei Ellen größere Welt deren Volumen dann größer als das jener zweiten wäre usw. Außerhalb der Welt existieren also reale Orte, die Ausdehnungen oder mit Ausdehnungen behaftete Dinge sind. Antwort: Dies ist eine reine Imagination, der kein Korrelat in der Außenwelt entspricht. Sie verdient daher keine Beachtung.

4. Die körperliche Ausdehnung ist eine einheitliche universelle Wesenheit, aus der sich nicht mit Notwendigkeit ergibt, daß sie auf ihr Individuum beschränkt sein müsse. Dieses beweisen die sinnliche Wahr-

[1]) Diese werden durch die Annahme aktuell unendlicher Dimensionen, wie Schirázi soeben gezeigt hat, verletzt. Dennoch hält der Objizient an deren Möglichkeit fest. Diese ist ihm sogar noch e v i d e n t e r als die ersten Denkprinzipien.

nehmung und der wissenschaftliche Beweis zugleich. Nach Aussage des Verstandes sind die Individua eines jeden Universale potentiell unendlich an Zahl. In bezug auf die Möglichkeit (Hinordnung zum Dasein) ist ein Teil der möglichen Dinge nicht eher als der andere determiniert (bevorzugt); denn wenn die Möglichkeit zu den notwendigen Akzidenzien der Wesenheit gehört, ist sie allen Einzeldingen gemeinsam. Daher besteht also die Möglichkeit für unendlich viele Körper. Dann müssen diese aber auch real existieren, da Gott Prinzip einer universellen Emanation ist und (von der anderen Seite) die Hinordnung auf das Sein dauernd (und gleichmäßig) besteht. Daraus muß die Erschaffung resultieren. Antwort: Die Hemmnisse sind vielfach außerhalb der Wesenheit, da sie nicht in den Begriff des proprium der Wesenheit, eingeschlossen werden können. Wenn z. B. auch der Begriff der Körperlichkeit die (unbestimmte) Vielheit der Einzeldinge nicht hindert, so macht es doch die Existenz nach Art einer Wesensform (z. B. der platonischen Ideen und der reinen Geister) unmöglich, daß dieses Objekt, z. B. die Sphäre, in mehr als einem Individuum vorhanden sei [1]). 5. Dieses Prinzip wird bei einem beliebigen Teile des Himmels in Zweifel gezogen, da dessen Natur die des ganzen Himmels ist. Dann ist also die individuelle Vielheit (der Teile) und zugleich die Universalität des Ganzen etwas, das der Natur (des Himmels) in Beziehung zu ihren Teilen zukommen kann. Folglich ist eine unendliche Vielheit in den Einzeldingen, die mit jenen Teilen übereinstimmen, möglich (da die Sphäre eine solche Universalität besitzt, daß sie Individua umfassen kann). Antwort: Der Teil des Himmels ist selbst nicht der Himmel; denn der Himmel als solcher besitzt keinen quantitativen Teil. Er ist ja ein lebendes Wesen, dessen Materie durch eine seelische Form ihr Bestehen besitzt. Diese Form besitzt nun aber keine quantitativen Teile. Die Natur und Seele des Himmels ist vielmehr ein in ihrem Dasein (realiter) einheitliches Ding, das nur logische Teile aufweist. Die quantitativen Teile kommen nur der körperlichen Natur des Himmels als materieller zu, nicht als Genus (d. h. so beschaffene Materie).

6. Die Zeit besitzt weder Anfang noch Ende. Das gleiche muß daher auch von der Bewegung gelten. Folglich gibt es eine realiter unendliche Materie. Antwort: Die Unendlichkeit der Materie ist keine Konsequenz aus der Unendlichkeit (der Dauer) der Bewegung; denn ein und derselbe Körper kann die verschiedensten Gestalten

[1]) Das Individuationsprinzip der Sphäre ist identisch mit ihrer Spezies. Außerhalb dieser gibt es also kein weiteres Prinzip, das innerhalb der Spezies eine Vielheit begründet.

in den verschiedensten Phasen der Bewegung annehmen (d. h. Träger vieler Bewegungen sein). 7. Die Ausdehnung verhält sich wie die Zahl, indem sie ebenso wie diese für die Unendlichkeit aufnahmefähig ist. Dabei ist also die Größe und die Kleinheit aufnahmefähig für das Unendliche. Antwort: Diese Deduktion ist ein reiner Analogieschluß ohne ein Prinzip, das die in der Analogie verglichenen Teile gemeinsam umschließt. (Dann würde die Analogie zur syllogistischen Deduktion.) Aus ihr ergibt sich also nicht einmal eine subjektive Imagination, geschweige denn eine vernünftige Vermutung. Wie könnte sich also dann aus ihr eine vernünftige Erkenntnis ableiten? 8. Die Zerteilung des Körpers gelangt nicht zu einer letzten Grenze, über die hinaus eine Zerlegung in noch kleinere Teile unmöglich wäre, selbst wenn alle diese Teile nicht aktuell ausgeführt werden. Ebensowenig gelangt die Zunahme zu einer absolut größten Masse, wenn auch die Existenz einer unendlichen Größe unmöglich sein sollte. Antwort: Avicenna führt aus, daß dies in einer bestimmten Hinsicht möglich, in einer anderen unmöglich ist. Was die Möglichkeit angeht, so kannst du eine Elle halbieren, die eine Hälfte wiederum halbieren und deren Hälfte (ein Viertel) zu der ersten hinzufügen, die Hälfte dieses Viertels weiterhin zu jener Summe addieren, und so fort, indem du immer diese kleiner werdende Linie halbierst und die Hälfte zu jener größer werdenden addierst. Wenn dies auch ohne Ende fortgeführt wird, erreichen die Additionen nicht die Größe der ganzen Elle. Was die Unmöglichkeit angeht, so ist es ausgeschlossen, daß der zunehmende und wachsende Körper jede beliebige Grenze erreiche. Dabei verhält sich dies nicht wie das Kleinerwerden, weil zum Wachstume kein agens erforderlich ist, das sich außerhalb der Bestandteile (des wachsenden Dinges) befände; denn das Wachstum beruht entweder auf einer Materie, die hinzugefügt wird, oder der Verdünnung der körperlichen Substanz. In beiden Fällen sind unendlich viele Teile von Materie oder ein unendliches Volumen erforderlich. Beide sind aber unmöglich. 9. Die räumliche Bewegung existiert nach Lehre der weltlichen Gelehrten real. Nach ihnen ist nun aber die Bewegung der Himmelssphäre unendlich. Jeder der Teile dieser Bewegung — sie unterscheiden sich real voneinander — existiert in Verbindung mit einem Körper und einer Wegstrecke. Daher müssen also im realen Sein Körper in unendlicher Zahl existieren. Antwort: Dies ist nach der Lehre jener nicht unmöglich. Das Unmögliche ist nur, daß unendlich viele Körper in einer einzigen Zeit real existieren, nicht auf unendlich viele Zeiten zerstreut.

10. Die gegen die Unendlichkeit realer Größen angeführten Be-

weise werden widerlegt durch die von ihren Leibern getrennten Geister, die bis zu den Tagen der Sintflut gelebt haben. Sie bilden eine geringere Anzahl als die Seelen, die bis zur jetzigen Zeit gelebt haben, obwohl ihre Anzahl unendlich ist. Antwort: Keine Vielheit, die in ihrer Natur oder Lage eine Summierung oder Ordnung von Teilen enthält, kann unendlich sein. Tritt aber keine Summierung (gleichzeitig existierender Teile) ein, wie es bei den Bewegungen oder den Zeiten der Fall ist, oder tritt eine Summierung ein, ohne daß aber eine Ordnung zustande kommt — weder eine solche der Natur nach, wie in den Ursachen und Wirkungen, noch eine solche der Lage nach, wie in den Dimensionen —, dann verhält sich die Zu- bzw. Abnahme so, daß sie kein Ende notwendig erfordert (Begriff der potentiellen Unendlichkeit). Viele Denker sahen hier ein große Schwierigkeit, wenn sie in den genannten beiden Möglichkeiten (des Zu- und Abnehmens), das zu einem (nicht bestimmbaren) Ende führen soll, nicht die Bedingung stellten, daß Teile der potentiell unendlichen Reihen aufeinandergelegt werden [1]) können. Dieses wurde daher zu einer gewaltigen Schwierigkeit, durch die viele in mancherlei Irrtümer fielen. Einige leugneten die Fortexistenz der Seelen nach der Vernichtung der Leiber; wenn sie nämlich bestehen blieben, dann müßte ihre Anzahl wie die ihrer Leiber unendlich sein. Die einen (die Seelen) sind ja nicht eher als die anderen (die Leiber) dazu bestimmt und geeignet, fortzuexistieren. Zudem ist die Lehre von der Seelenwanderung (nach der ein Leib der Wohnort vieler Seelen werden kann) unrichtig (so daß also die gleiche Anzahl Leiber wie Seelen vorhanden sein müssen). Andere nehmen die Seelenwanderung zu dem Zwecke an, um die Zahl der Seelen als endlich annehmen zu können. Die Seelen kehrten, so behaupteten sie, immer wieder in ihre Körper zurück. (Es werden also nicht in infinitum neue erschaffen.) Wieder andere lehrten: Die Bewegungen und Zustände des Empfangens (»passiones«) müssen unendlich sein — selbst wenn sich daraus eine Einschränkung (wörtlich »Vernichtung«) der schöpferischen Tätigkeit und Freigiebigkeit Gottes ergeben sollte. Man wollte dadurch die Lehre von einer unendlichen Zahl Personen oder Teilen vermeiden.

[1]) Das Prinzip lautet: Alle unendlichen Größen sind gleich. Nun subtrahiert man von der als unendlich angenommenen Größe einen Teil. Das Übrigbleibende ist nun weder endlich noch unendlich. Es ist kleiner als die Summe und müßte doch g l e i c h der Summe sein, wenn man es als unendlich bezeichnet. Endlich kann es auch nicht sein, sonst müßte die Addition von zwei endlichen Größen eine unendliche ergeben. Vgl. dazu Thomas von Aquin: De aeternitate mundi, und Thomas Esser: Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt; Münster, Aschendorff.

Man stellte diese Lehren in der Voraussetzung auf, daß alles, was einer Zu- oder Abnahme fähig ist, endlich sein muß. Diese Erkenntnis — dadurch möge die genannte Schwierigkeit aufgehellt werden — ist entweder eine evidente oder eine spekulativ erschlossene. Das erste ist nun aber unrichtig; sonst könnten keine Meinungsverschiedenheiten der Gelehrten darin auftreten, die tatsächlich aufgestellt worden sind. Einige lehrten, die Teile des Körpers seien aktuell unendlich. Andere ließen die Welt aus kugelförmigen Atomen von unendlicher Zahl zusammengesetzt sein. Andere nahmen ein unendliches Chaos an. Die Muslime stimmten darin überein, daß die Objekte des Wollens und Erkennens Gottes aktuell unendlich seien, andere, daß die Arten der Seinsformen (Bewegungen), die Gott erschaffen könne, unendlich seien. Das Atom kann nach ihrer Lehre an unendlich vielen Orten auftreten, indem es dieselben immer wieder vertauscht. Andere behaupteten, im Nichtsein existierten unendlich viele Wesenheiten (Substanzen). Dabei gilt es als evident, daß die Stufen der Zahlen unendlich sind, obwohl die unendlich vielen Tausender eine größere Summe als die unendlich vielen Einer bilden, und zwar eine tausendfach so große. Ferner sind die zukünftigen Bewegungen, besonders die der Seligen, unendlich, obwohl alle diese Dinge einer Vermehrung oder Verminderung fähig sind. Nachdem wir diese Überzeugungen mit jener der griechischen Philosophen aufgezählt haben, ist es also eine gemeinsame sichere Lehre der Denker, daß das Unendliche einer Vermehrung oder Verminderung fähig ist. Wie kann dann noch die Erkenntnis, daß dies unmöglich sei, evident sein. Jenes Urteil kann man also nur dann mit Bestimmtheit behaupten, wenn man es beweist. Dieser Beweis kann nur dann zustande kommen, wenn er sich in einer Materie bewegt, die man »zusammenlegen« (addieren) kann.

Der Beweis lautet: Dem Endlichen ist es eigen, daß man bei der Verminderung zu einer Grenze gelangt, an der von dem Dinge nichts mehr übrig bleibt, während bei der Vermehrung immer etwas bestehen bleibt. Dieses ergibt sich nur dann, wenn es nicht unmöglich ist, daß ein Teil (Atom) der abnehmenden (kleineren) Summe zweien der zunehmenden (größeren) entgegensteht, sonst ist es nicht möglich, daß die abnehmende kleinere zu einer Grenze gelangt, nach der die größere noch einen Teil ihr gegenüber aufweist. Dieser Beweis bewegt sich in einer Materie, die ein Aufeinanderlegen möglich macht, in der aber zwei Teile der einen Summe nicht einem der anderen kongruent sind. Dies ist ebenso unmöglich wie, daß zwei Körper sich an einem Orte befinden, und daß Ursache und Wirkung auf der Seinsstufe eines von beiden (also entweder beide simul et secundum idem subordiniert oder

subordinierend) sind. Es ist daher ganz natürlich, daß, wenn ein Atom einer der beiden Summen mit der Tangierung eines der anderen Summe in Anspruch genommen wird (die Atome sind alle gleich), es unmöglich ist, daß es zugleich noch damit beschäftigt ist, ein anderes Atom zu tangieren. Daraus ergibt sich, daß die kleinere Summe abnehmend zu einer Grenze gelangt, an der sie aufhört, während von der größeren noch etwas übrig bleibt, nämlich der Betrag oder die Zahl des Überschusses (die Differenz). Betreffs solcher Dinge aber, die weder der Natur noch der Lage, sondern nur der Annahme nach aufeinandergelegt werden können, gilt: So oft die Imagination durch die Kraft der Phantasie einen Teil der einen Summe einem der anderen gegenüberstellt, bildet sich eine endliche Zahl. Dabei kann jedoch von den beiden Summen eine solche Masse übrig bleiben, die die Imagination, ja, nicht einmal der Verstand sich präsent machen kann; denn unser Verstand und wir selbst im Diesseits können keine unendlichen Aktivitäten oder Passivitäten vollziehen. In dem Reste der Summen wird also nur unter dieser Bedingung (der subjektiven Annahme) ein Widerspruch klar (der gegen die Thesis einer Unendlichkeit spricht). Nach der anderen Bedingung, nämlich dem Präsentsein (des Erkenntnisinhaltes ohne Subjektivität) wirst du den Beweis jetzt erkennen.

Eine richtige Führung in dem Begriff des Unendlichen.

Von den vergangenen Individuen (seelischen Substanzen) behaupten wir, sie bilden eine unendliche Zahl. Dies könnte bedeuten, daß jedes einzelne Individuum unendlich sei, was unrichtig ist, oder daß die Summe im Zustande vollständiger Addierung eine unendliche Zahl darstellt, und zwar in 1. Realität oder nach der 2. Imagination, sowohl a) positiv wie b) negativ. Daraus ergeben sich vier Fälle. Der erste besagt: die Summe der Individua der Vergangenheit hat eine unendliche Zahl. Dieser Fall ist unmöglich, weil das Subjekt des Urteils (die verstorbenen Menschen) ein unreales ist und nicht einmal existieren kann; denn eine Summe von Dingen, von denen das eine nicht gleichzeitig mit dem anderen bestehen kann, ist unmöglich. Existierte diese Summe als solche real, dann könnte dies in der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft sein oder in allen Zeiten. Diese vier Möglichkeiten sind nun aber offenbar unreal. Das gleiche gilt von dem zweiten Falle, der besagt: Die Summe der vergangenen Individuen besitzen im Geiste eine unendliche Zahl; denn der Geist kann sich eine aktuell unendliche Zahl nicht vorstellen Daher ist das Subjekt dieses Urteils ein solches, das weder eine logische noch

eine reale Existenz haben kann. Es ist daher unmöglich, über dasselbe positive und affirmative Aussagen zu machen. Man könnte höchstens behaupten: Das, was sich die Imagination als Summe von vergangenen Individuen vorstellt, verhält sich so, daß man immer wieder eine neue aktuelle Zahl findet, welche Zahl man auch immer angenommen hat. In dieser Zählung gelangt man nicht zu einer Zahl, der keine andere (in der Richtung der Vergangenheit) vorausginge. Der dritte Fall ist hingegen zutreffend, da das negative Urteil die Existenz des Substrates nicht bedingt. Daher ist das Urteil richtig: Die Individua endigen nicht bei einer bestimmten Zahl. Zur Richtigkeit desselben genügt es, daß man sich in universali die Individua vorstelle. Ebenso verhält sich der vierte Fall, das negative Urteil in der Imagination: Entsprechend dem, was sich der Verstand von den vergangenen Individuen rein subjektiv (»imaginativ«) vorstellt, verhalten sie sich so, daß eine beständige Zunahme (im Zurückgehen in die anfangslose Vergangenheit) möglich ist.

Was nun die zukünftigen Dinge angeht, so richtet sich die Betrachtung entweder auf ihre Existenz oder ihre Endlichkeit. Betreffs der ersten ist es unzweifelhaft, daß sie noch keine aktuelle Existenz besitzen, sondern nur eine potentielle in dem Sinne, daß jedes einzelne in einer bestimmten Zeit möglich ist, ohne daß jedoch die ganze Summe zu einer Zeit möglich wäre. Betreffs des zweiten, ihrer Endlichkeit oder Unendlichkeit, ist zu beachten: Die Dinge, die auf dem Wege des Werdens stehen, sind in Ewigkeit aktuell endlich. Dabei kann man ebenfalls behaupten, sie sind potentiell endlich und auch nicht endlich, weder potentiell noch aktuell, indem jedes Urteil einen besonderen Sinn besitzt. Sie sind in Ewigkeit a k t u e l l endlich bedeutet: sie gelangen ewig zu einer determinierten Grenze, sind also endlich in jener Zeit. Sie sind p o t e n t i e l l immer endlich bezieht sich auf die anderen Grenzen, die noch in potentia sind (d. h. später erreicht werden). Sie sind nicht endlich, weder potentiell noch aktuell, bezieht sich auf das letzte Ende, nach dem kein anderes Ding (keine weitere Grenze) mehr existiert. Das Resultat lautet: Die Individua (der menschlichen Seelen) sind, bis zu der gegenwärtigen Grenze gerechnet, aktuell endlich, bis zu einer zukünftigen potentiell endlich, bis zur allerletzten Grenze aktuell und potentiell unendlich.

Kapitel 9: Die übrigen Gesetzmäßigkeiten des Unendlichen.

Die übrigen Gesetzmäßigkeiten verteilen sich auf fünf Untersuchungen. Erstens: Unendlichkeit bedeutet vielfach diesen Begriff

selbst, vielfach etwas, das Träger derselben ist. So bezeichnet auch die Zahl manchmal die Zahl selbst, manchmal das Zählbare (den Träger derselben). Einige der ersten Philosophen (Vorsokratiker) machten das Unendliche (Anaximander von Milet) zum Prinzip des Weltalls. Dies ist aber unhaltbar; denn erstens ist die Unendlichkeit ein negativer Inhalt, der keine Aktualität besitzt. Zweitens muß das Unendliche entweder teilbar sein oder nicht. Im ersten Falle muß ihr Teil dem Ganzen gleich sein; denn in ihm ist, abgesehen von jenem Begriffe, keine andere Natur enthalten (die eine Differenzierung herbeiführen könnte). Ein einzelner Teil des Unendlichen muß also (220 a) ebenfalls unendlich sein, was ein absurdum darstellt. Ist das Unendliche nicht teilbar, dann ist es im Sinne der Negation, nicht in dem der Affirmation unendlich. Das letztere ist das zu Erweisende. Die zweite Untersuchung befaßt sich damit, daß der Träger der Unendlichkeit nur eine Materie, keine Form sein kann; denn dieser Träger ist eine negative Natur, weil er nicht dazu gelangen kann, daß er die Potenzialität abstreift. Diese bleibt vielmehr ewig in ihm enthalten und ist innerlich mit der Materie (die wesentlich Potentialität ist) verbunden, nicht mit der Form, die aktuell besteht, ja sogar Aktualität bedeutet. Infolge dieses Beweises tritt deutlich hervor, daß das Unendliche keine Summe noch ein Ganzes sein kann; denn dieses ist eine vollkommene Form oder Träger einer solchen, während die Unendlichkeit eine negative Natur bedeutet. Aus diesem Grunde vermutet der Schlaue, dieses unser Weltall sei eine negative Natur, die zeitlich entstanden sei und in sich keine Vollkommenheit (Entelechie) besäße. Eine solche kommt ihr nur durch eine andere Welt zu, die die Formen (Ideen, Archetypen) dieser Welt in sich enthält als Entelechien, Aktualitäten ohne Potenzialität.

Die dritte Untersuchung ergibt, daß ein unendlicher Körper sich nicht bewegen kann; denn er ist entweder nach allen Seiten unendlich oder nicht. Der erste Fall ist einleuchtend, da dieser Körper für seine Bewegung keinen (leeren) Raum findet und ebensowenig einen Raum freilassen kann. Im anderen Falle ist er nach einigen Richtungen endlich, und zwar auf Grund seiner Natur oder durch äußeren Zwang. Der erste Fall ist unmöglich, da die Funktionen einer und derselben Natur von allen Seiten gleich ist. Im zweiten Falle muß der den Zwang Ausübende jene Grenze durch Abschneiden oder durch Umschließen ohne Abschneiden herbeiführen, wie man das Endliche durch Verdichtung kleiner und durch Verdünnung und Erhitzung größer macht. In beiden Fällen ist jener Körper auf Grund seiner Natur unendlich, durch die Wirkung eines Zwanges endlich. Die Unrichtig-

keit dieser Auffassung wird bald dargelegt werden. Nehmen wir aber einmal ihre Richtigkeit an und setzen den Fall, der begrenzte Körper bewege sich von einer bestimmten Richtung nach der leeren Seite hin. Dann läßt er an der entgegengesetzten Seite einen leeren Raum entstehen oder nicht. In letzterem Falle vollzieht er keine räumliche Bewegung, sondern nimmt an Volumen zu. Läßt er aber einen leeren Raum entstehen, dann wird die früher unendliche Seite endlich. Sodann ist diese Bewegung keine natürliche; denn die Natur verlangt notwendigerweise eine feste, determinierte Grenze. Gegen das Begrenzte kann sich aber das Unbegrenzte nicht hinbewegen. Wenn also die Bewegung keine natürliche sein kann, dann kann sie auch keine erzwungene sein; denn der Zwang richtet sich gegen die Natur. Wo also keine Natur ist, da ist auch kein Zwang. Die vierte Untersuchung ist aus der Philosophie der Erleuchtung entnommen. Der unendliche Körper besitzt keine Existenz, geschweige denn, daß er sich in Bewegung oder Ruhe befinden könnte. Der Grund dafür liegt darin, daß die nächste Ursache für die Zustände des Körpers, z. B. Ausdehnung, Gestalt, Lage und die übrigen Zustände, seine Naturkraft sind, die ihn ganz durchdringen. Diese ist eine körperliche Kraft. Jede solche Kraft hat eine nur endliche Wirkungsfähigkeit. Wenn die Ausdehnung eines Körpers nun unendlich ist, muß von ihm eine unendliche Wirkung ausgehen. Bei einer körperlichen Kraft ist dies jedoch unmöglich.

Die fünfte Untersuchung ergibt: Nähme man einen Körper als unendlich an, dann würde sein Handeln und Leiden zeitlos verlaufen. Bewirkte er nämlich eine zeitlich verlaufende Handlung, dann müßte das diese Handlung empfangende Objekt endlich oder unendlich sein. Im ersten Falle empfängt es von einem Teile des Wirkenden (des aktiven und unendlichen Körpers). Wenn daher ein Teil des Unendlichen auf das Endliche oder seinen Teil einwirkt, so steht diese Zeit zu der Zeit des Wirkens des ganzen Unendlichen in derselben Proportion wie die Kraft des Unendlichen zu der des Endlichen (eine umgekehrte Proportion); denn je größer die Körper sind, um so größer ist ihre Kraft, aber um so kürzer ist ihre Zeit, in der ihr Wirken verläuft. Daraus resultiert, daß die Tätigkeit des Unendlichen nicht in einer Zeit (sondern in instanti) verläuft. Die Annahme sprach aber von einer Zeit. Wenn ferner das aufnehmende (»leidende«) Objekt unendlich ist, dann steht das Leiden eines seiner Teile zu dem des Ganzen in derselben Proportion wie die beiden Zeiten. Das Leiden aller Teile kann also nicht in einer Zeit verlaufen. Das Leiden des kleineren Teiles muß aber schneller als das eines größeren verlaufen. Letzteres geschieht nun aber zeitlos (dann also um so mehr ersteres). Der Wider-

spruch ist also um so deutlicher. Wenn du dieses von seiten des Wirkens erkannt hast, so kannst du es leicht von seiten des Leidens verstehen.

Kapitel 10: Die Dimensionen.

Es handelt sich um die Frage, ob die Dimensionen ohne Materie existieren können, und um andere Gesetzmäßigkeiten. Dabei stellen sich drei Fragen. Die erste lautet: Es ist zweifellos, daß die Dimensionen, die dem Körper in beständigem Wechsel anhaften, materieller Natur sind, wie früher dargelegt wurde. Nähmen wir auch eine rein abstrakte Ausdehnung an, dann beruhte ihre Abstraktion entweder auf der Wesenheit oder ihren notwendigen bzw. äußeren Akzidenzien. Im ersten und zweiten Falle ergibt sich, daß jene Ausdehnungen auf Grund ihres Wesens eines Substrates entbehren können. Zugleich erfordern sie ein solches. Darin liegt ein Widerspruch. Antwort: Diese Konsequenz ergäbe sich nur dann, wenn die körperliche Ausdehnung eine spezifische Natur wäre, die univoce prädiziert würde und ihren Individuen in gleichmäßiger Weise zukäme. Die weltlichen Gelehrten rechneten nun das mehr oder weniger Intensive zu der Qualität als wesentlich verschiedene Arten, die im Genus übereinstimmen. Es wurde aber bereits ausgeführt, daß die Verschiedenheit des Größer und Kleiner, Mehr und Weniger sich genau so verhalte wie die des mehr oder weniger Intensiven, indem beide in der Vollkommenheit und dem Mangel bestehen (die ersten beiden Paare in der Quantität, das letzte Paar in der Qualität). Wenn die Ausdehnung daher nicht die Natur einer Spezies darstellt, sondern nur die eines Genus (denn nur in diesem stimmen die genannten Paare überein), dann ergibt sich nicht, daß die Individua der Ausdehnungen in den notwendigen Bestimmungen der Wesenheit übereinstimmen müssen, die allen gemeinsam wäre; denn diese kommt den Einzeldingen nur durch Vermittlung der spezifischen Differenzen zu (die eine s p e z i f i s c h e, d. h. wesentliche Verschiedenheit herbeiführen, wenn auch das Genus gemeinsam ist). Die Funktion des notwendigen Hervorbringens ist dabei eine bestimmte Form (ein besonderer Fall) des Zur-Aktualität-bringens und eine Konsequenz des Aktuellseins. (Sobald die Wesenheit aktuell ist, müssen sich aus ihr ihre notwendigen Akzidenzien ergeben.)

Der letzte (dritte) Fall besagte: Die Abstraktion der Ausdehnung beruht eventuell auf einem äußeren Akzidens. Dazu bemerkten die Philosophen: Dieses muß entweder ein Inhärens der Ausdehnung oder die Ausdehnung ein Inhärens jenes Dinges sein (das sich zum

Wesen wie etwas Äußerliches verhält), oder beide sind Inhärenzien eines anderen Substrates. Wenn nun die Ausdehnung jenem Dinge inhäriert, so erfordert dieses entweder ebenfalls ein Substrat oder nicht. In beiden Fällen kann aber die Ausdehnung eines Substrates nicht entbehren. Ist aber umgekehrt die Ausdehnung ein Substrat für jenes Ding und erfordert sie auf Grund ihres W e s e n s ebenfalls ein Substrat, dann kann ihr nichts inhärieren, was sie das Substrat entbehren (und damit ihr Wesen verändern) läßt. Ist die Ausdehnung aber per se frei von einem Substrate, dann kann ihr nichts inhärieren, was sie auf ein Substrat notwendig hinlenkt; denn das, was per se ist, wird nicht durch etwas entfernt, was per accidens ist. Wenn aber beide einem Substrate inhärieren, dann ist die Thesis noch offenkundiger. Antwort: Auch diese Argumentation setzt voraus, daß die Ausdehnung eine vollständige Art und daß das Akzidens ihr in der realen Existenz (nicht im Wesen) zukomme. Sonst könnte jemand den zweiten Fall behaupten, daß die Art der Inhärenz, in der die Ausdehnung inhäriert, keine Inhärenz der Außenwelt ist, sondern nur in der logischen Analyse besteht (die real Zusammengehöriges trennt), ferner daß die Wesenheit der Ausdehnung in der Analyse eine unvollständige ist, die weder zur Selbständigkeit noch zur Inhärenz in einem Substrate notwendig aus sich hingeordnet ist, es sei denn durch etwas (ein Akzidens), das sich mit ihr in der realen Existenz verbindet und sich bei der Analyse als Inhärens erweist. So verhalten sich die übrigen spezifischen Wesensformen. Der Körper als solcher bewirkt nämlich durch sein Wesen nicht, daß er ein animal sei oder nicht sei. (Er verhält sich indifferent, Lehre Avicennas.) Beides kommt ihm vielmehr durch eine andere Wesensform zu, die die körperliche physische Natur zur Aktualität bringt. Ebenso verhält sich die mathematische. Die Inhärenz jener Formen ist nach unserer Lehre die Inhärenz eines Dinges das sich mit dem Körper als solchem zu einer Einheit verbindet.

Schwierigkeit und mystische[1]) Lösung.

Man könnte den Einwand erheben: Konsequenterweise mußt du dann die Möglichkeit eines leeren Raumes in der Außenwelt zugeben (wenn die Ausdehnung von der Körperlichkeit abstrahiert werden kann); denn das Leere ist eine abstrakte Ausdehnung. Deshalb beachte, daß das Leere, auch wenn man es als existierend annimmt, nicht eine a b s t r a k t e A u s d e h n u n g ist, sondern eine solche, die eine

[1]) Dem Worte »mystisch« entspricht das arabische arschi, d. h. sich auf den Thron Gottes beziehend.

Lage besitzt innerhalb der Richtungen des Weltalls. Die Ausdehnung besitzt aber per se keine Lage in diesem Sinne. Es wurde bereits erklärt wie sich die Begriffe der Lage als Kategorie (Verhältnis der Teile zueinander) und als in den Dimensionen vorhandene unterscheiden. So oft ferner der Mensch sich die Ausdehnung vorstellt, während er in seiner Phantasie oder seinem Verstande einen vollständigen Inhalt faßt, kann dieselbe in der Außenwelt (an jenem Inhalte realisiert) existieren, es sei denn, daß ein Hindernis besteht. Ein solches ist in dieser unserer materiellen Welt gegeben, die den (sechs) Richtungen (wie einem Gesetze) untergeordnet ist und Kontraria aufnehmen kann. Wir werden nun den Beweis erbringen, daß die abstrakten Formen der Ausdehnung in der Außenwelt ebenso existieren wie die unkörperlichen Formen der Gedankenwelt (die Ideen). Wenn wir uns daher in unserer Phantasie die drei Dimensionen vorstellen ohne Rücksicht auf irgendeinen Teil der Materie und ihrer Verhältnisse, dann ist dieses Phantasiebild ein mathematischer Körper. In der Phantasie existiert aber nur Endliches. Wenn wir uns daher den endlichen Körper vorstellen, dann denken wir uns sein Ende. Dieses ist die Fläche, insofern sie nach zwei Richtungen teilbar ist, nicht insofern sie endlich ist, da dieses etwas Privatives darstellt, was nicht unter eine Kategorie fällt. Diese Fläche ist, insofern sie nicht behaftet ist mit materiellen Verhältnissen, z. B. Farben, Glattheit, Rauheit usw., der mathematische Körper. Ebenso verhält sich die mathematische Linie. Beide trennen sich jedoch nicht von dem mathematischen Körper (wenn sie auch getrennt behandelt werden). Der Unterschied ist zudem bekannt, daß ich ein Ding in sich und in Verbindung mit einem anderen betrachte. Daher ist es dir möglich, die Ausdehnung mit den drei Dimensionen in beiden Auffassungsweisen phantasiemäßig vorzustellen. Fläche, Linie und Punkt kannst du dir jedoch nur in der ersten Auffassungsweise denken (ohne einen Körper, der jenen drei Gegenständen den Charakter des reinen Mathematischen rauben würde).

Wir lehren demnach: Diese drei Dimensionen sind äußere Akzidenzien des physischen Körpers. Der Beweis für die akzidentelle Natur ergibt sich aus zwei Gesichtspunkten. Erstens: Der Körper wird größer und kleiner, während die Substanz in der Natur ihrer Art bestehen bleibt. Zweitens: Teilt man den einfachen (mathematischen) kugelförmigen Körper in zwei Hälften, dann steht die Hälfte dem Ganzen im Wesen gleich, indem sie sich von ihm aber in der Ausdehnung unterscheidet. Bildete nun aber die Ausdehnung einen konstituierenden Teil beider, dann wäre die Verschiedenheit in der Ausdehnung zugleich eine solche in der Natur (dem Wesen). Die

akzidentelle Natur der übrigen drei Arten der Ausdehnung (abgesehen von der Kugel) ergibt sich aus ihrer Existenz. Es gibt nun Philosophen, die deren Existenz leugnen, und zwar aus dem Grunde, weil sie (Linie, Fläche, Körper) die Grenze eines Dinges seien. Diese Grenze ist nun aber nichts anderes als das reine Ding selbst, ohne jede Hinzufügung. Um es deutlicher auszuführen: Linie und Fläche sind logische Betrachtungen. In dem Begriff der Fläche liegt der Gedanke der Grenze und der, daß er die Annahme von zwei Dimensionen verwirklicht, die sich senkrecht schneiden, und der, daß sie quantitativ bestimmt, gemessen und geformt werden kann. Daher wird sie als größer, kleiner oder gleichgroß in Beziehung zu einer anderen bezeichnet, und zwar nicht, weil sie Grenze ist. In dieser Beziehung ist also die Fläche keine Ausdehnung, da sie als Grenze (die eine Privation bedeutet) unter keine Kategorie fällt. Als solche ist sie jedoch aufnahmefähig für die drei Dimensionen (die Tiefendimension steht zu ihr senkrecht), und es kommt ihr als proprium zu, daß sie zwei Dimensionen an sich trägt. In dieser Hinsicht gehört sie also in die Kategorie der Relation (Beziehung zu der messenden Einheit). Als diese kann sie nur Ausdehnung (im mathematischen Sinne und als gemessene) sein. Der Unterschied zwischen der eigentlichen und uneigentlichen (»vulgären«) Relation wird später auseinandergesetzt werden. Das die Fläche aber zwei Dimensionen besitzt, ist nicht der Grund, weshalb sie eine A u s d e h n u n g und Quantität darstellt. Die Bestimmung, Ausdehnung zu sein, kommt ihr vielmehr auf Grund dessen zu, wodurch sie sich von anderen Flächen unterscheidet. Dieses Unterscheidungsmoment kann nun aber nicht jener andere Inhalt, weder der reale (die Dimensionen) noch der privative (Grenze zu bedeuten) sein.

In allen diesen Hinsichten ist sie ein A k z i d e n s , und zwar der Umstand, Grenze zu sein, weil dieser, wie erwähnt, keine reine Privation, sondern ein reales Ding bedeutet, das die Grenze bildet. Als solche ist also die Fläche ein Akzidens des endlichen, physischen Körpers, denn sie existiert real in ihm, ohne ein Teil desselben zu sein oder ohne den Körper bestehen zu können. Ob die Fläche auch ein Akzidens des mathematischen Körpers sei, ist ein anderes Problem. Was die beiden anderen »Ideen« (Bestimmungen) angeht, so lehren wir: Es wurde festgestellt, daß die Fläche als Ausdehnung ein Akzidens ist. Sie steht nun aber zu der Bestimmung, daß in ihr zwei Dimensionen angenommen werden können, nicht in derselben Proportion wie die Ausdehnung zur Wesensform der Körperlichkeit. Dieses Verhältnis ist vielmehr das der Differenz zum Genus, nicht das des Akzidens zu seinem Substrate. Die S u m m e (der Funktionen

der Fläche) ist also ein Akzidens, allerdings nicht in dem Sinne, daß eine Funktion ein Akzidens sei, die andere nicht. Ebenso verhält sich die Linie in ihren Funktionen, 1. Grenze (der Fläche) zu sein, 2. eine einzige Dimension zu besitzen und 3. eine (physische) Ausdehnung zu besitzen. In dem Punkte ist von diesen »Gedanken« nur der eine enthalten, Grenze der Linie zu sein. Wenn somit die Existenz von Linie und Fläche nachgewiesen wurde, ist zugleich ihre akzidentelle Natur gezeigt; denn jede von beiden verschwindet von dem physischen Körper oder tritt zu ihm hinzu, indem dieser in seinem Zustande (als Körper) unverändert verharrt. (Sie bilden also nicht das Wesen des Körpers.)

Die Existenz beider kann man auf folgende Weise konstatieren: Wir finden Körper, die sich berühren. Wenn dieses Tangieren nun mit der vollständigen Substanz oder einem Teile von ihr geschieht, dann durchdringen sich die Körper gegenseitig. Das Tangieren vollzieht sich also nur mit den Enden des Körpers. Diese müssen also real existieren. Das Tangieren mit einer Fläche ist offenkundig, und das mit einer Linie verhält sich wie die winkelartigen Figuren (almuṭannajāt statt almuṭannamāt). Wenn in dir das Zusammentreffen der Körper per accidens Bedenken erregt, so wisse, daß beide Teile notwendigerweise Körper sind, jedoch nur mit Rücksicht auf ihre Grenze. Die Sache liegt so, daß Fläche und Linie als Grenzen Privationen sind. Auf Grund dieses Prinzipes ist die Lehre richtig, daß zwei Körper vielfach mit ihrer Substanz zusammentreffen, da zwischen den Substanzen kein trennendes Moment vorhanden ist (Die Grenze ist nichts Positives.) — vielfach auch mit der Fläche oder Linie. Von den ältesten Philosophen (den Griechen) wird die Lehre berichtet: Der Punkt beschreibt durch seine Bewegung eine Linie, diese durch ihre Bewegung eine Fläche, diese einen Körper. Wenn diese Tradition richtig ist, dann gehört sie zu den Deskriptionen und metaphorischen Ausdrücken der Weisen — so ist es Sitte der vorsokratischen Philosophen (»der ersten«) — oder es sind Phantasiebilder, indem die Linie in der Phantasie durch die Bewegung des Punktes entsteht us.w Alles dieses sind Phantasiebilder. In der realen Existenz ist aber der Körper früher als die Fläche (»das Einfache«) und diese früher als ihre Grenze. Das Begrenzte geht also seiner Grenze (die vielfach künstlich gesetzt wird) voraus.

Kapitel 11: Anderes über die Ausdehnungen.

1. Die individuelle Ausdehnung in dieser unserer (physischen) Welt gehört zu den Folgeerscheinungen der Materie; denn die Form

der Körperlichkeit bewirkt dieselben nicht per se, sonst müßten alle Körper in dieser übereinstimmen. Sodann ist ein und derselbe Körper Substrat für die verschiedensten Ausdehnungen (während seine Form eine und dieselbe bleibt). Ebensowenig ist die Wirkursache ohne Verbindung mit der Materie der Grund der individuellen Ausdehnung; denn wenn die Wirkursache einer körperlichen Wesensform eine neue Ausdehnung verleiht, so vollbringt sie dieses durch Ausdehnung nach einer bestimmten Seite oder durch Verkürzung. Letzteres ist nur durch ein Leiden (passio) möglich. Ein solches gehört aber zu den Folgeerscheinungen der Materie, allerdings nicht absolut, sondern auf Grund von Verhältnissen, die der Materie inhärieren. Durch dieselben wird eine Disposition individueller Natur ausschließlich für eine bestimmte Ausdehnung geschaffen. Die Disposition gehört nun aber in das Kapitel der Möglichkeiten. Sie ist daher nicht trennbar von einer individuellen, formähnlichen Natur, die aus sich oder durch äußeren Zwang wirkt. Beide sind identisch mit einer spezifischen Wesensform, die sich mit einer aufnehmenden Materie verbindet. Die individualisierte Ausdehnung befindet sich in der Phantasie oder einer anderen Welt (der idealen), auch wenn es möglich ist, sie von der Materie und ihren Akzidenzien zu abstrahieren. Es ist jedoch unmöglich, die individuelle Wesensform von der Materie zu abstrahieren, es sei denn dadurch, daß ihre Daseinsform eine andere, mächtigere und vollkommenere als diese (sublunarische) werde, indem viele propria dieses (unvollkommenen) Seins von ihr entfernt werden (in der Ideenwelt).

2. Geradlinigkeit und Krummlinigkeit (221 a) sind zwei speziesbildende Differenzen der Linie. Eine einzige Linie kann dabei aber nicht zugleich Trägerin der Geradlinigkeit und Krummlinigkeit sein (da ein Ding nicht zwei Spezies haben kann). Ebenso verhalten sich das Ebensein und Kreisförmigsein der Fläche und die Stufen der verschiedenen Bogen und kreisähnlichen Linien und Flächen. Diese Differenzen fallen unter die Kategorie der Qualität. 3. Der Punkt ist als Grenze der Linie unteilbar [1]). Besäße er zwei »Atome« (Teile), dann wäre nur der letzte die Grenze. Aus demselben Grunde ist die Linie nicht in der Breitendimension teilbar, noch die Fläche in der Tiefe. Dadurch ist es zugleich ersichtlich, daß aus einer Häufung von Punkten keine Linie entsteht. Hindert nämlich das Verbindungsglied die Berührung der beiden Enden, dann ist die Linie geteilt; hindert sie dieses nicht, dann durchdringen sich alle Punkte gegenseitig. Eine Ausdehnung entsteht aber nur aus Teilen, die der Lage nach vonein-

[1]) Nicht unbedingt erforderliche Zusätze sind in der Übersetzung übergangen worden.

ander getrennt sind, ohne sich zu durchdringen. Aus demselben Grunde entsteht die Fläche nicht aus einer Zusammensetzung von Linien, noch der Körper aus einer solchen von Flächen. 4. Es kann keine arithmetische oder geometrische Proportion zwischen zweien von diesen dreien (da sie wesentlich verschieden sind) eintreten. 5. Euklid beschrieb den Punkt als etwas, das keinen Teil hat. Zur Erklärung bemerkte man, seine Absicht dabei sei, den Punkt von den Dimensionen zu unterscheiden. Sonst gelte diese Definition auch von der Einheit und Gott. Zur vollständigen Unterscheidung muß daher noch eine Bestimmung hinzugefügt werden. Daher formulierte man: Der Punkt ist etwas, das Lage besitzt und das primär nicht teilbar ist. Gott und die Einheit besitzen aber keine Lage. Eine andere Deskription lautet: Er ist die Grenze der Linie. Diese wird nach meiner Ansicht nicht durch den Punkt der Kegelspitze noch das Zentrum der Kugel widerlegt; denn ersterer ist nur der Endpunkt der Senkrechten des Kegels, nicht etwa der seines Körpers oder Mantels, was einige der späteren Philosophen annahmen. Der zweite Punkt ist eine Bezeichnung der sich schneidenden Durchmesser (nicht der Flächen), wenn auch nur in der subjektiven Einbildung. Die Lehre von den Gesetzmäßigkeiten des Winkels verschieben wir auf das Kapitel über die mit Quantitäten verbundenen Qualitäten.

Kapitel 12: Der Raum und seine Existenz.

Ein Ding ist manchmal nach einigen seiner Zeichen und Eigentümlichkeiten bekannt, nach anderen nicht. In dieser Hinsicht wird es dann zum Probleme der Forschung. Unter Raum (Ort) versteht man dasjenige, von dem ein Körper sich fortbewegen oder zu dem er sich hinbewegen und in dem er ruhen kann. Mit h i e r und d o r t weist man auf dasselbe hin. Ferner ist er quantitativ bestimmbar. Zwei Körper können jedoch nicht an einem einzigen Orte zugleich sein. Diese vier Punkte stellte die übereinstimmende Lehre auf, damit die Diskussion kein Wortstreit würde. Darauf entstanden Meinungsverschiedenheiten: Einige leugneten die Existenz des Raumes. Beweis: Der existierende Raum müßte entweder Substanz oder Akzidens sein. Beides ist unmöglich. Als Substanz wäre er keine abstrakte, da er Lage besitzt. Er müßte also eine k ö r p e r l i c h e Substanz sein, was unmöglich ist, da sich daraus eine unendliche Kette ergeben würde. Jeder Körper, daher auch der Raum, muß einen Raum haben. Ferner ergäbe sich, daß Körper sich gegenseitig durchdringen. Der Raum ist ferner kein Akzidens, weil er dann entweder einem Räum-

lichen oder einem Nichträumlichen inhärieren würde. Im ersten Falle bewegt er sich räumlich mit seinem Substrate. Die Bewegung führt also nicht zu ihm hin noch von ihm weg, sondern verläuft in seiner Begleitung. An sich ist der Körper nicht im Raume, sondern dieser in dem Körper. Im zweiten Falle, wenn er einem Nichträumlichen inhäriert, kann er nicht zu den Zuständen des räumlichen Körpers gerechnet werden (was doch unbestreitbar evident ist). Das Räumliche, d. h. das, dem der Raum inhäriert, wäre dann ein anderes Ding als der Körper. Dieses Ding (der Träger des Raumes, der Körper) wäre ferner das Umfassende (aristotelische Definition), nicht das Umschlossene. Ein anderer Beweis der Gegner: Bildete die Realität des Raumes eine notwendige Bedingung für die Bewegung, dann müßte entweder der Raum notwendig eine Bewegung erfordern — man konstatiert jedoch auch einen Raum ohne Bewegung — oder die Bewegung einen Raum. Dies ist aber unmöglich, denn es gibt nur die bekannten vier Ursachen (des Aristoteles). Wirkursache ist entweder die Natur, der Wille oder ein Zwang. Die Zweckursache existiert nur, wenn das Ziel erreicht wird. Der Raum muß aber vor diesem Momente vorhanden sein. Ebensowenig ist der Raum eine Entelechie; denn die individuelle Entelechie ist die Wesensform (nicht der Raum), und die universelle besitzt ein Ding mit anderen gemeinsam, während der Raum etwas Individuelles ist. Er ist also keine der vier Ursachen. Die Realität des Raumes steht also in keiner inneren Verbindung zur Bewegung. Ein dritter Beweis gegen die Realität des Raumes lautet: Auch die Pflanzen müßten in einem Raume sein, wie alle Körper. Mit ihrem Wachstume müßte sich also der Raum bewegen. Er befindet sich also in einem Raume zweiter Ordnung, da alles sich Bewegende in einem Raume ist, was zu einer unendlichen Einschachtelung von Räumen führt. Vierter Beweis: Auch der Punkt müßte in einem Raume sein; denn er bewegt sich örtlich, und die Bestimmungen der Nähe und Ferne wechseln bei ihm (was einen Raum voraussetzt).

Antwort: 1. Der Raum ist höchstens eine mathematische Substanz, kein physischer Körper. Das Sich-Durchdringen von Körpern ergibt sich aus der Annahme eines realen Raumes also nicht, ebensowenig eine unendliche Kette. Andernfalls ist der Raum ein Akzidens, das einem Nichträumlichen inhäriert; denn er bezeichnet die innere Fläche des umgebenden Körpers, der die Oberfläche des umgebenen tangiert. Räumlich zu sein ist eine Eigenschaft des räumlichen Körpers, nicht umgekehrt der Körper ein Inhärens des Raumes. 2. Die Bewegung bedarf des Raumes, auch ohne daß

zwischen beiden eines der vier Kausalverhältnisse statthat. Der Raum geht der Bewegung der Natur nach voraus. 3. Die Pflanze nimmt im Wachsen einen neuen Raum ein. Der alte wächst nicht mit ihr. 4. Das per se und per accidens sind zu unterscheiden. (Der Punkt bewegt sich nur per accidens.)

Andere Philosophen lehren die Realität des Raumes. Einige von ihnen behaupten, die evidente Erkenntnis besage dieses. Der Raum sei etwas Primäres. Andere beweisen seine Realität auf verschiedene Weisen: 1. Die räumliche Bewegung bedeutet eine Veränderung in dem Wo des Dinges, d. h. in der Relation zu dem Wo. Der Raum existiert also real. 2. Der konstatierbaren Bewegung muß ein gemeinsames Substrat zugrunde liegen. Dieses kann nur der Raum sein; denn er ist dasjenige, was dem ersten und dem zweiten Körper, der an die Stelle des ersten getreten ist, gemeinsam zukommt. 3. Die Richtungen des Oben und Unten sind ohne realen Raum nicht denkbar. Ein Philosoph erwähnt einen Beweis, der die verschiedenen Systeme bezüglich des Raumes zusammenfaßt: Dieses durch einige seiner Zeichen bekannte Ding (der Raum) befindet sich nicht außerhalb des Körpers oder seiner Zustände. Also ist er entweder 1. seine Hyle; denn der Raum ist Träger der räumlichen Dinge, die sich an ihm abwechseln wie die Formen an der Materie — oder 2. seine Wesensform: denn der Raum ist umgrenzt und umgrenzend (vollständig seine Teile umfassend). Antwort: Diese beiden Syllogismen bewegen sich in der zweiten Figur und bestehen aus zwei affirmativen Sätzen. Sie ergeben daher keine Konklusion. 3. Der Raum könnte eine Dimension sein, die den Durchmessern des Körpers gleich ist, oder 4. eine Fläche des tangierenden Körpers, sei es des umgebenen oder umgebenden, oder 5., die innere Fläche des umgebenden Körpers, der die Oberfläche des umgebenen berührt[1]).

Kapitel 13: Das Wesen des Raumes.

Nach der Existenz (der Daßheit, quod est) des Raumes ist seine Wesenheit zu besprechen. Der Körper erfüllt mit seiner Gesamtheit den Raum. Er muß daher teilbar sein, und zwar nicht nur nach einer Seite, sondern nach zweien als Fläche oder nach mehreren als Ausdehnung. Als Fläche kann er kein Inhärens des Räumlichen sein. Dann müßte er sich mit der Bewegung dieses auch selbst bewegen. Er be-

[1]) Diese Definitionen betreffen nur den Raum eines Körpers, d. h. den vollen Raum. Daß es nach diesen, besonders der letzten, der aristotelischen, keinen leeren Raum geben kann, ist demnach eine petitio principii.

findet sich vielmehr in dem ihn Umgebenden (Übergang zur aristotelischen Definition) und muß daher das Räumliche tangieren und dieses umgeben. Ist er aber eine Ausdehnung, dann kann er ebensowenig ein Akzidens sein, da auf dem Raume (als Basis) die räumlichen Dinge abwechselnd auftreten. (Der Raum besitzt also die Natur eines Substrates.) Ferner ist er nicht materiell. Sonst ergäbe sich, daß materielle Substanzen sich gegenseitig durchdringen. Daher ist der Raum also die erwähnte Fläche — dies ist die Lehre des ersten Meisters (Aristoteles) und seiner Anhänger wie auch der beiden Scheiche (Farábi und Avicenna) und anderer — oder die unkörperliche (abstrakte) Dimension, die sich nach ihrer Gesamtheit der Ausdehnung des Körpers anschmiegt. Dieses ist die Lehre Platos, der Akademiker und der ältesten Philosophen (der Vorsokratiker). Tusi schloß sich ihr an. Der Raum ist also gleichsam eine zwischen beiden Welten (der geistigen und körperlichen) vermittelnde Substanz. Folgende Erwägung unterstützt diese Lehre: Es existiert, wie wir beweisen werden, eine mathematische Welt, die diese unsere (sinnliche) Welt umgibt. Beide verhalten sich nicht wie Umschließendes und Umschlossenes, sondern wie die Naturkraft zum Körper (i n dem sie wohnt) und der Lebensgeist zum Körper. Der Raum mag in diese Kategorie gerechnet werden. Die Anhänger der zweiten lehrten Verschiedenartiges. Nach den einen ist diese Definition denknotwendig; denn alle Menschen urteilen, daß das Wasser zwischen den Grenzen des Gefäßes ist, und daß der Raum der Hälfte des Wassers die Hälfte des Raumes des Ganzen ausmacht. Jedem Teile des Körpers kommt ein entsprechender Teil des Raumes zu, wie auch immer die Teilung ausfällt.

Andere stellten Beweise auf (da die Thesis nicht evident sei). Sie verfolgten dabei zwei Methoden, die eine 1. zum Nachweis der eigenen, die andere 2. zur Widerlegung der fremden Ansicht. 1. Entfernen wir das Wasser aus dem Gefäße, so bleibt die reine Dimension allein bestehen zwischen den Wänden des Gefäßes. (Die superficies ambientis ist nicht mehr vorhanden, dennoch besteht noch der Raum.) Die aristotelische Definition ist also unrichtig. Als Prinzip gilt: Wenn die Vermischung von Dingen der Grund der Verwechselbarkeit ist, dann gelangt man zur klaren Unterscheidung, indem man einen Teil nach dem andern entfernt (empirische Methode; Prinzip der Variation bzw. Ausschaltung von Bedingungen). Der Körper ist nicht mit seinen Flächen, sondern mit seinem ganzen Volumen im Raume. (Die aristotelische Definition berücksichtigt nur die Flächen, ist demnach ungenügend.) 2. Die zweite Methode verwendet verschiedene Beweise. a) Der Vogel, der in der Luft stille steht, und der Fisch, der im fließenden

Wasser einhält, müßten sich bewegen, da die superficies ambientis sich ändert. b) Die Grenzen des umgebenden Körpers bewegen sich vielfach, während der Raum etwas Unverschiebbares ist. c) Ist der Raum nur eine superficies, dann kann er nicht als voll resp. leer bezeichnet werden. Nur die Ausdehnung hat diese Eigenschaft. d) Die Teile des Körpers (in der Tiefendimension) könnten keinen Raum besitzen (wenn der Raum nur die Fläche wäre). e) Wenn das Feuer nach dem oberen und die Erde nach dem unteren Raume streben, so können sie nicht die Grenze, die eine Privation darstellt, erreichen wollen. Ein Körper kann ferner nicht in einer Privation aktuell auftreten (indem er an einen neuen Ort gelangt). f) Der Rörper am Rande des Weltalls wäre dann nicht in einem Raume. Die Trommel, die zwei kreisförmige Flächen und eine konkave (auf einer konvexen) Fläche besitzt, nimmt keinen Raum (nach Aristoteles) ein. g) Der Raum müßte derselbe bleiben, ja sogar größer werden, wenn der Körper kleiner wird. Nimmt man aus einem gefüllten Schlauche etwas heraus, so bleibt die superficies ambientis (der Schlauch) dieselbe, obwohl der Körper abnimmt. Bei einem Körper, der durchbohrt wird, nimmt das Volumen ab, während die superficies ambientis zunimmt. (Der Raum wird dabei kleiner. Folglich ist er nicht die superficies ambientis.) Dehnt man ein Stück Wachs aus, so wird die superficies größer, während das Volumen und der Raum dieselben bleiben. Das Gleiche liegt vor, wenn man den Körper in parallele Scheiben zerlegt. Dabei müßte eine vollständige Gleichheit zwischen Raum und Räumlichem bestehen (während sich superficies und Räumliches vielfach umgekehrt verhalten). Die Verteidiger der Lehre von der superficies antworten auf diese Argumente, und ihre Antworten sind in den Büchern der großen Schule (der Philosophen; alkaum) erwähnt. Wir übergehen dieselben, weil sie nicht stichhaltig sind. Ihre Hauptstütze im Beweise lautet: Der Ort jeder niederen von den dreizehn Sphären, aus denen das Weltall besteht, wie es die Schule lehrt, ist jedesmal die innere Fläche der oberen Sphäre, und die äußere der tieferen. Der Ort der niedrigsten ist jedoch die innere Fläche der Luft und des Wassers, trotzdem beide getrennt sind. Daher besitzt ein Räumliches nicht notwendig einen einzigen kontinuierlichen Raum. Ebensowenig besitzt das Umgebene irgendeinen Teil seines physischen, natürlichen Raumes. (Beides sind verschiedene Körper.) Die Antwort darauf erfordert nicht viele Worte.

Die Argumente der Gegner lauten: Wäre der Raum eine Dimension, dann müßten zwei wesensgleiche Dimensionen ohne Unterscheidung (222 a) zusammentreffen. Wenn aber zwei wesensgleiche Dinge

in einer einzigen Materie zusammentreffen, dann ist es nicht näherliegend, daß das eine ein Akzidens, das andere kein solches ist, als daß beide Akzidenzien sind oder eines von beiden ein Akzidens des anderen. Dies alles bedingt ein ursachloses Hervortreten (ursachlose Wirkung). Antwort: Es ist zu leugnen, daß beide Dimensionen in der spezifischen Wesenheit[1]) übereinstimmen. Manchmal argumentierte man: Wenn zwischen den Enden des Gefäßes zwei »Individua der Dimension« vorhanden sind, obwohl die Wesenheit und der sinnliche Hinweis beides je ein einziges ist, so ist dies identisch mit dem Umstande, daß ein bestimmtes menschliches Individuum zwei Individuen enthält; ja es könnte ebensogut viele und selbst unendlich viele Individuen enthalten. Die Antwort lautet: Die Einheit eines Dinges ist in der Einheit seiner Wirkungen, notwendigen Akzidenzien und Ursachen begründet. Je nachdem diese viele oder eine sind, ist das Ding eine Vielheit oder Einheit. Wirkungen und Adhärenzien der Dimension sind nun aber verschieden von denen des Körpers; denn der Körper wechselt die Dimension, ohne ein anderer Körper zu werden. Beide müssen also verschieden sein. Die Dimension ist ferner etwas in sich Individuelles, während der Körper im allgemeinen universell ist.

Beweis der Gegner: Die abstrakten Dimensionen sind entweder endlich oder unendlich. Da nun ein aktuell Unendliches unmöglich ist, müssen sie endlich sein und eine Gestalt besitzen. Beruht diese auf dem Wesen der Dimension, dann muß sie allen Dimensionen gleichmäßig zukommen. Dabei könnte sie aber der Gesamtheit zugleich nicht anhaften. Dies ist ein Widerspruch. Beruht sie aber auf der Wirkursache ohne die Materie, dann ist die Ausdehnung in sich selbständig, die Differenz, Kontinuität und Ausdehnung (ohne Materie) in sich aufzunehmen, was abzulehnen ist. Daraus ergibt sich, daß die Gestalt auf der Materie beruhen müßte. Die Ausdehnung wäre also etwas Physisch-Materielles, also ein Körper, was unmöglich ist (weil dann der abstrakte Raum ein physischer Körper sein müßte). Ein anderer Beweis der Gegner lautet: Die Undurchdringlichkeit der Körper beruht auf demselben Prinzipe, das bewirkt, daß der Körper per se sich an einem Orte und in einer Richtung befindet, nämlich auf der Ausdehnung, nicht etwa die erste Materie oder die Wesensform oder die Akzidenzien. Wäre daher der Raum eine (abstrakte) Ausdehnung, dann ergäbe sich, daß sich die Körper gegenseitig durchdrängen, was unmöglich ist[2]). Antwort: Datur »tertium«. Der

[1]) Dieser Ausdruck bezeichnet die vollständige Wesenheit, die aus Genus und Differenz besteht.

[2]) Das Prinzip, auf Grund dessen die Körper undurchdringlich sind, würde als Raum

Grund der Undurchdringlichkeit könnte die Hyle in Verbindung mit der Ausdehnung oder der Wesensform oder die Ausdehnung in Vereinigung mit der materia secunda sein. Wir können uns z. B. eine gewaltige Ausdehnung wie das Weltall einschließlich aller Himmel und Erden denken und dann eine andere doppelt so große Ausdehnung, die die erste d u r c h z i e h t. Beide hindern sich nicht gegenseitig, sondern bleiben selbständig bestehen. Beweise dafür sind die Visionen Muhammeds und der Heiligen des Islam. Aus der Lehre, daß das optische Bild in die kristallinische Flüssigkeit des Auges bei dem Vorgange des Sehens eindringe, ergibt sich die Leugnung der Undurchdringlichkeit der Körper. Da aber die Ausdehnung des Bildes eine unkörperliche ist, bleibt dieses Sich-Durchdringen möglich. Daraus ist ersichtlich, daß die Ausdehnung allein nicht das Durchdringen hindert, sondern nur die mit physischer Materie verbundene Ausdehnung. Das Geheimnis in dieser Lehre ist dieses: Das Materiellsein eines Dinges bedeutet, daß es mit Potentialität und Disposition (zur Aufnahme aktualisierender Bestimmungen) verbunden ist. — Im physischen Körper ist ein Streben nach dem natürlichen Orte und dem Verweilen an ihm. Es liegt nun aber nicht in der Natur eines Körpers als solchen, daß er nach etwas strebe, das ihm nicht zukommt, sei es, indem jenes dem Körper inhäriert oder ihn durchdringt. Die superficies ambientis steht nun aber nicht in dieser Beziehung zum Körper. Vielfach existiert sie nicht einmal, während er nach seinem natürlichen Orte strebt. Die Bewegung in der Qualität kann ebenfalls nur dann aktuell auftreten, wenn das sich bewegende Prinzip in ihr vorhanden ist. Das Gleiche gilt von der Bewegung in der Quantität, Lage usw. Ist daher der Raum eine Dimension und das Wo die Beziehung des Körpers zu dieser, dann inhäriert die Bewegung dem Raume. Folglich existiert in der Bewegung ein individuelles Wo, das dem Raume untergeordnet ist, der sich von dem terminus a quo der Bewegung bis zu ihrem terminus ad quem kontinuierlich erstreckt. Ist der Raum aber eine Fläche (Aristoteles) und das Wo eine Beziehung des Körpers zu ihr, dann kann man sich kein individuelles Wo denken, das diesem Raume untergeordnet wäre und ein Kontinuum darstellte (wie es zur Bewegung erforderlich ist); denn es existiert keine (zusammenhängende) Fläche in jedem Augenblicke, da sich eine Aufeinanderfolge von Flächen und das Zusammengesetztsein der Zeit und des Raumes aus unteilbaren Bestandteilen ergeben würde. Während der Zeit der Bewegung kann ebensowenig ein zeitlich auftretendes (d. h. mehrere Sekunden bestehen-

Ursache für das Sich-Durchdringen der Körper sein, da der Raum jeden Körper in sich eindringen läßt. Der Widerspruch wird also in das Wesen selbst hineingetragen.

des) Individuum der Fläche wirklich werden. Auch dieses führt dich dazu, daß der Raum eine Dimension ist.

Kapitel 14: Widerlegung des leeren Raumes.

Zwei Schulen stellten die Lehre vom leeren Raume auf, indem jedoch die meisten von ihnen lehrten: Das Leere ist kein reales Ding. Rázi behauptet: Wir interpretieren ihr System in einer Weise, die die Vorstellung nicht entstehen läßt, das Leere sei ein reales Ding. Demnach lehren wir: Es ist möglich, daß zwei Körper existieren, die sich nicht berühren, ohne daß zwischen beiden etwas vorhanden ist, was sie berührt. Wenn man aber behauptet, das Leere sei etwas Reales und zwischen jenen beiden Körpern existierten (reale) Ausdehnungen, so ist dieses eine trügerische Phantasie, wie auch die, daß außerhalb des Weltalls ein leerer oder voller Raum bestehe. Andere behaupteten, das Leere sei ein reales Ding.

Zur Widerlegung der ersten Thesis sei bemerkt: Nimmt man zwei getrennte Körper an, die von keinem dritten berührt werden, so besteht zwischen ihnen ein meßbarer Zwischenraum, der daher eine reale Quantität sein muß, d. h. eine »mathematische Substanz«. Dieses besteht im Gegensatze zu den rein imaginären Dimensionen außerhalb des Weltalls. Gegen die zweite Lehre sprechen folgende Gründe. Erstens: Das Leere kann man messen, was ein proprium der Quantität ist. Das Leere ist nun aber keine diskontinuierliche, daher eine kontinuierliche Quantität, aber keine, die per se Lage besitzt (wie der physische Körper), noch auch per accidens, weil ein solches mit einem per se Räumlichen verbunden sein muß, also kein L e e r e s mehr ist. Was man also als Leeres annahm, stellt sich bei genauerem Zusehen als Körper heraus. Das Leere existiert also nicht. Zweitens: Befände sich ein Körper im Leeren, dann könnte er sich weder bewegen noch ruhen. Das Prinzip (die Annahme des Leeren), aus dem dieses Unmögliche resultiert, muß also falsch sein. Das Leere müßte durchaus homogen sein. Damit ist aber ein Teil nicht Gegenstand des Strebens nach dem Orte für den Körper, ein anderer Gegenstand des Fliehens, der Fortbewegung für ihn. Der Körper könnte also keinen natürlichen Ort im Leeren, daher keine natürliche Ruhe noch auch ein Streben nach derselben, d. h. keine natürliche Bewegung besitzen, dann aber auch keine auf äußerem Z w a n g beruhende Ruhe oder Bewegung; denn diese sind eine Konsequenz der n a t ü r l i c h e n. Ich (Schirázi) behaupte nun: Dieser Beweis besagt nichts anderes, als daß die reine Dimension nicht Objekt des Strebens, das eine Bewegung hervor-

ruft, sein kann. Das Objekt des sich Bewegenden könnte dann ein Raum mit bestimmter Ordnung sein. Ferner ist es nicht unmöglich, daß ein Körper an einem bestimmten Orte ruht, wenn mehrere homogene Orte zur Verfügung stehen, z. B. in den Teilen des universellen Elementes wie des Wassers oder der Luft. Der dritte Beweis ist die Hauptstütze: Je dünner das Medium, um so schneller erfolgt die Bewegung in ihm. Die Bewegung im Leeren muß nun aber auch zeitlich verlaufen, da sie hintereinanderliegende Punkte berührt. Es läßt sich ferner im vollen Raume eine gleichschnelle Bewegung konstruieren. Dann ist also die durch ein Hindernis (den vollen Raum) gehemmte Bewegung, ebensoschnell als die Bewegung ohne jedes Hindernis, ja unter bestimmten Verhältnissen (223 a) noch schneller als diese. Die gegen ein Hemmnis kämpfende Bewegung wäre dann sogar noch schneller als die ohne Hindernis verlaufende. Man wandte ein: Diese unmögliche Konsequenz ergebe sich nur aus dem falschen Prinzipe, daß die Bewegung per se (auch im Leeren) keine bestimmte Zeit erforderte, was unrichtig ist. Das Hindernis auf der Wegestrecke ist nicht der einzige Grund, weshalb die Bewegung zeitlich verlaufen muß. Eine Bewegung im Vollen kann daher nie einer im Leeren an Schnelligkeit gleichkommen. Diese Objektion brachte Ibn Malka auf, und Rázi billigte sie. In der Untersuchung über das Streben (die Anziehungskraft) des Körpers wird dieselbe widerlegt. Ein vierter Beweis: Der durch äußeren Zwang in die Höhe geworfene Stein bewegt sich auf Grund dessen, weil der Werfende ihm eine Kraft mitteilte, die nach oben treibt. Diese wird nur durch die entgegenarbeitenden Kräfte der Luft (nicht die Anziehungskraft der Erde) vernichtet. Im leeren Raume würde der Stein also ungehemmt in die Höhe steigen, und nur zurückfallen, wenn er an die Fläche der Himmelssphäre anstößt. In derselben Weise könnte man auch betonen, daß die Wegstrecke (der horizontalen Bewegung) nicht absolut leer ist. Dieser Beweis ist schwach, weil er keinen Grund für die Existenz des Vollen (eines Hemmnisses) angibt. Er zeigt nur, daß die Luft in einigen Strecken existiert. Dabei ist es aber möglich, daß in ihren Zwischenräumen ein Leeres vorhanden sei.

Kapitel 15: Deutliche Argumente gegen den leeren Raum.

1. Öffnet man den Boden eines mit Wasser gefüllten Gefäßes ein wenig, so fließt kein Wasser heraus, wenn man die obere Öffnung verschlossen hält. Der horror vacui hält das Wasser trotz seiner Schwere fest. Quecksilber fließt jedoch ab, und ebenso Wasser, wenn die Öff-

nung im Boden des Gefäßes größer gemacht wird und wenn die Luft in dasselbe eindringt. 2. Taucht man ein Rohr mit einem Ende in das Wasser, indem man an dem anderen saugt, so steigt das Wasser trotz seiner Schwere in die Höhe, indem die Luft austritt. Weshalb folgt dabei das Wasser der Luft, wenn nicht auf Grund des horror vacui? Dazu gehört auch, daß das Fleisch unter dem Schröpfkopfe anschwillt. Das Aneinanderhaften von Flächen beruht zudem nicht darauf, daß das eine Leere auf das andere eine Anziehungskraft ausübt. Wenn der Mensch an einem dünnwandigen Kruge oder Schröpfkopfe stark saugt, so zerbrechen beide. 3. Tauchen wir ein Rohr in ein Gefäß, dessen Hals wir verschließen, so fallen die Wände des Gefäßes nach innen ein, wenn wir das Rohr, das massiv ist, herausziehen. Drücken wir es noch mehr hinein, so springen seine Wände nach außen auseinander. Saugen wir aber an dem hohlen Rohre, so verwandelt sich die Luft des Gefäßes in Feuer und manchmal zerspaltet sich das Gefäß. 4. Wäre das Leere möglich, dann müßte das Wasser aus enghalsigen (umgestülpten) Gefäßen herausfließen, und die Luftblasen brauchten nicht in denselben aufzusteigen.

Die Verteidiger des leeren Raumes stellen verschiedene schwache Beweise auf. 1. Es ergäbe sich bei jeder räumlichen Bewegung ein circulus vitiosus (wenn kein leerer Raum existierte), oder es entstände eine dauernde Bewegung (im ganzen Weltall) wegen der Bewegung der Himmel. 2. Verdichtung und Verdünnung sind Beweise für den leeren Raum. 3. Das Wachstum besteht darin, daß ein Körper in die Substanz des wachsenden eindringt. Diese muß also Hohlräume aufweisen. 4. Wenn die Fläche eines jeden Körpers die eines anderen berühren würde, müßten aktuell unendlich viele Körper existieren. Dieses alles, so fügt Schirázi hinzu, wird durch die geringste Überlegung als unhaltbar erwiesen. 5. Trennt man zwei aufeinanderliegende Flächen gleichmäßig und auf einmal, dann muß in der Mitte für eine gewisse Zeit ein leerer Raum entstehen; denn die eindringende Luft bewegt sich vom Rande der Flächen zum Mittelpunkte — eine Bewegung, die nicht in instanti verläuft. Darauf antworte ich (Schirázi): Eine absolut ebene Fläche gibt es nicht, auch wenn die Unebenheiten sinnlich nicht wahrnehmbar sind. Man suchte sodann Indizien: 1. Saugt man von einer Flasche die Luft aus, verschließt die Öffnung mit einem Finger, hält dann die Flasche unter Wasser und öffnet sie so dringt viel Wasser ein. Es bestand also ein leerer Raum in ihr. 2. In einem Schlauche kann man einen leeren Raum konstruieren. wenn man ihn zusammenlegt, so daß die Luft entfernt wird, und dann die aufeinanderliegenden Wände trennt. 3. In einen gefüllten

Schlauch kann man ein verstopftes Rohr einstoßen. 4. Ein mit Sand gefülltes Gefäß kann eine ebensolche Menge Wasser noch zu dem Sande in sich aufnehmen. 5. Das Gleiche gilt von Wasser und Wein. Im Weine und Sande muß also ein leerer Raum vorhanden sein. Antwort: Daraus läßt sich noch eher der horror vacui demonstrieren als das Gegenteil. Jedes Ding besitzt eine natürliche Ausdehnung, zu der es zurückstrebt, wenn ihm eine künstliche aufgezwungen wird. Das Ansaugen der Flasche erzeugt Hitze. Diese vergrößert die Ausdehnung, und von letzterer strebt der Körper bei eintretender Kälte zu seiner natürlichen Ausdehnung zurück.

Kapitel 16: Fortsetzung über das Leere.

Wenn auch ein leerer Raum existierte (dato sed non concesso), so könnte er keine anziehende oder abstoßende Wirkung auf die Körper ausüben. Rázi (932†) führt die Stechheber an, um die Anziehungskraft des Leeren zu beweisen. Antwort: Diese Anziehung könnte zu keinem bestimmten Punkte hinwirken, da das Leere in seinen Teilen indistinkt ist. Andere behaupteten: Das Leere bewegt die Körper nach oben. Antwort: Es muß eine abstoßende Kraft vorhanden sein, die man im Leeren vergeblich sucht. Dieses Leere müßte ferner an dem Körper haften, wenn es eine bewegende Kraft darstellte, und einen natürlichen Ort einnehmen, wenn es Ziel der Bewegung wäre. Der bewegte Körper würde jedoch nur eine Sekunde mit einem bestimmten Leeren verbunden sein. In einer (unteilbaren) Sekunde findet aber keine Bewegung statt.

Die spekulativen Theologen definierten den Ort als die Unterlage, auf der der Körper ruht. Aber auch der in der Luft fliegende Pfeil hat einen Ort! Andere bezeichneten die anliegende Fläche als den Ort, z. B. die innere Fläche des Gefäßes für das Wasser und die äußere Fläche des Wassers für das Gefäß. Dies bewies man auch mit der Umgebungssphäre, deren Raum nur die innere, nächst kleinere Sphäre ist, nicht etwa eine noch größere, umgebende Sphäre. Die Bewegung dieser Sphäre ist keine räumliche (da sie nicht innerhalb eines Raumes statthat), sondern nur eine Veränderung der Lage. Andere Philosophen definierten den Raum als den umgebenden Körper. Antwort: Der Raum gehört in die Relationen. Das Umgebende besitzt keinen Raum (Erkenntnis der Relativität des Raumes und damit des subjektiven Momentes in der Raumvorstellung!). Das Beste ist es daher, zu behaupten: Der Raum ist eine Dimension; d. h. eine Ausdehnung, die per se keine Lage besitzt. Die Argumente

für die Endlichkeit der Ausdehnungen, die eine Lage besitzen, sind also für die Thesis von der Endlichkeit des Raumes nicht zu verwerten. Der Raum besitzt daher keine Gestalt (224 a). Er kann nur Objekt eines phantasiemäßigen, nicht eines sinnlichen Hinweises sein. Der Thron Gottes empfängt als höchste Grenze der Welt von Gott die Wesensformen und Archetypen und übermittelt sie nach unten der tieferen Welt. Er verhält sich wie die Phantasie in uns, dem Mikrokosmos.

Teil II: Die Qualität.

Vorwort: Deskription der Qualität.

Die Qualität ist a) ein Akzidens, das b) von der Quantität und den Beziehungen verschieden ist. Jede der beiden (a und b) Bestimmungen kann als Differenz und als Genus aufgefaßt werden. Die Beziehungen werden später erkannt als ihre Substrate, die Qualitäten. Die obige Bestimmung der Qualität ist also fehlerhaft. Daher definierte man: Sie ist eine dauernd (Gegens. agere und pati auch die Zeit) bestehende Form, aus deren Begriff sich kein fremder Begriff notwendig ergibt (wie in der Relation dem Wo und Wann und Habitus) und die keine Teilung noch eine Beziehung zwischen den Teilen ihres Substrates bewirkt (Gegens. Quantität und Lage). Schwierigkeiten: Der Schall ist eine Qualität, ohne dauernd zu bestehen. Die Definition gilt auch von der Einheit und dem Punkte, die doch keine Qualitäten sind. Es gibt Qualitäten, die nur mit ihren Objekten (z. B. Begierde und Zorn) gedacht werden können. Ihr Begriff weist also auf einen anderen (wie die Relationen) hin. Form ist ein zu universeller Begriff, der univoce prädiziert wird. Man könnte daher an Stelle dieses Ausdruckes Akzidens sagen, das per se und primo weder eine Teilung noch eine Nichtteilung seines Substrates zur Folge hat.

Die Qualitäten werden induktiv in vier Arten eingeteilt: 1. Die sinnlich wahrnehmbaren, 2. die psychischen, 3. die mit Quantitäten verbundenen und 4. die dispositionsartigen. Rázi (1209†) benannte die seelischen Qualitäten Entelechien, und Avicenna Akzidenzien, die den Körpern nicht inhärieren können, und die sinnlichen Qualitäten als solche, die ein anderes Ding sich ähnlich gestalten, z. B. das Heiße, das ein anderes erhitzt. Rázi kritisiert den Avicenna: dann könnte die Schwere keine Qualität sein. Auf mannigfache Weise suchte man die Vollständigkeit dieser Vierzahl nachzuweisen. a) Rázi: Die Qualitäten hängen entweder mit den Quantitäten zusammen (forma

et figura) oder nicht. Letztere sind entweder sinnlich wahrnehmbar — die passiones, wenn sie rasch vergehen, z. B. die Schamröte — und die patibiles qualitates, wenn sie tiefer in die Natur ihres Trägers eindringen — oder sinnlich nicht wahrnehmbar und dann entweder eine dispositio ad perfectionem. Diese ist die potentia, wenn sie eine dispositio ad pati, und impotentia, wenn sie eine intensive dispositio ad pati ist. Eine nicht auf die Vollendung hingeordnete Anlage wird dispositio (ḥāl) genannt, wenn sie leicht vergänglich ist, und habitus, wenn nicht. Es könnten nun aber körperliche Qualitäten existieren, die nicht mit der Quantität zusammenhängen, noch sinnlich wahrnehmbar sind noch wesentlich eine Disposition darstellen. Nur die Empirie und Induktion bringt hier den Beweis. b) Eine andere Deduktion der Vierzahl der Qualitäten lautet: Die Qualitäten machen durch ihre Funktionen andere Objekte sich ähnlich, oder nicht. Letztere sind entweder mit der Quantität verbunden oder nicht. Diese sind nun entweder physisch oder seelisch. c) Avicenna: Die Qualitäten sind entweder seelische (habitus et dispositio) oder nicht, letztere wiederum quantitative, oder nicht (potentia et impotentia und passio et patibilis qualitas). d) Die Qualität bewirkt entweder das ihr Ähnliche (passio et patibilis qualitas) oder nicht. Letztere haftet entweder keinen Körpern an (dispositio et habitus), oder sie inhäriert solchen, und zwar der quantitas (forma et figura) oder der Physis (potentia et impotentia). Alle diese Deduktionsweisen sind nicht stichhaltig (da nur die Induktion hier in Frage kommen kann) und innerlich verwandt.

Unterabteilung I: Die sinnlichen Qualitäten.

Abhandlung I: Allgemeine Gesetzmäßigkeiten.

Kapitel 1: Eine Eigentümlichkeit.

Die Eigentümlichkeit, die sich wie ein proprium der Qualität verhält, besteht darin, daß die Qualitäten in ihren Materien Wirkungen hervorrufen, die ihnen in der ratio (der wesentlichen Bestimmung) verwandt sind. So erhitzt das Heiße. Avicenna (Physik IV, 1, [1]) opponiert dagegen, indem er das Beispiel des Feuchten und Trockenen (225 a) anführt. Antwort: Auch diese haben ihnen wesensgleiche Wirkungen in dem Sinnesorgan. Das Schwere und Leichte gehören nicht zu den sinnlichen Qualitäten, was Rázi fälschlich behauptet. Eigentümlichkeiten, die nicht allen gemeinsam sind, also keine propria darstellen, sind sehr zahlreich.

Folgende sind die Arten: Haftet die Qualität tief an, so ist sie die patibilis qualitas (die gelbe Farbe des Goldes). Dieses Anhaften beruht entweder auf ihrer s p e z i e l l e n Natur, z. B. die zusammengesetzten Qualitäten (die Süßigkeit des Honigs) oder ihrer a l l g e m e i n e n, z. B. die einfachen Qualitäten (die Hitze des Feuers). Haften sie aber nur oberflächlich an, so werden sie passiones genannt; denn wegen ihres flüchtigen Verschwindens gleichen sie am meisten dem pati.

Kapitel 2: Die Realität der Sinnesqualitäten.

Einige Philosophen behaupten: Die Qualitäten besitzen kein reales Wesen in der Außenwelt. Sie sind nichts anderes als die passiones, die Einwirkungen, die die Sinne erleiden (Phänomenalismus). Man entgegnet: Dann müßte das Auge von dem Diaphanen und Farblosen ebenso wie von dem Farbigen affiziert werden. Antwort: (Demokrits): Die Dinge wirken verschieden auf uns, je nachdem die Verschiedenheit der Atome auf uns wirkt. Die Einwirkung, die das Auge zerteilt, wird weiße Farbe genannt, die es »sammelt« (zusammenzieht), schwarze. Ebenso verhält es sich in dem Geschmack, der das Glied (des Organs) in viele Stücke zerschneidet. Die Atome des Objektes sind jedoch äußerst klein (so daß sie nicht wahrnehmbar bleiben) und dringen heftig in das Organ ein. Dadurch entsteht der sauere Geschmack. Das, was jene Einschnitte wieder zusammenbringt, ist die Süße. Ebenso stellen sich die Gerüche und die Objekte des Tastsinns, z. B. Hitze und Kälte. Kurz: die Verschiedenheit in der Gestalt (der Atome des Objektes) bewirkt die Verschiedenheit der Wahrnehmungen. Die Sinne erleiden dabei nur von den Gestalten der Atome, nicht von einer besonderen Qualität eine Einwirkung. Dieses System ist leicht zu widerlegen: In den Sinnesorganen ist die Form und das Abbild des Objektes vorhanden. Das Abbild der Gestalt des Atomes ist nun aber verschieden von dem Abbilde des Geschmackes, und die Farbe ist von diesen beiden wiederum verschieden. Die Gestalt (der Atome des Objektes) gehört in den Bereich des Tastsinnes, während die Farbe nicht durch ihn wahrnehmbar ist. Die verschiedenen G e s t a l t e n der Atome können also keine Farbenempfindung hervorrufen.

Man könnte einwenden: Das eigentliche Objekt des Sinnes ist die Form, die im Organe aktuell auftritt. Die Gestalten der Atome könnten nun dem Auge oder der Hand einen Reiz mitteilen, in dem die Form des Objektes gegeben wäre. Darauf ist zu antworten: Wenn diese Reize nur Gestalten darstellten, könnten sie nur durch den Tastsinn wahrnehmbar sein. Sind sie aber keine Gestalten, dann bleibt das

Problem bestehen. Unseren Wahrnehmungsinhalten muß doch in der Außenwelt etwas sachlich Kongruentes entsprechen. (Hierin liegt eine petitio principii seitens Schirázis). Ferner zwischen den Wahrnehmungsinhalten besteht eine Kontrarietät, die in den Gestalten der Atome nicht gegeben ist. Man hat betont: Die Wahrnehmung der Gestalt setzt die der Farbe bereits voraus (denn nur ein Farbiges können wir als bestimmt Gestaltetes sehen). Der Mensch sieht ein und denselben Gegenstand manchmal in zwei Farben schillern. Den Kragen der Ringeltaube sehen wir braun und golden. Der Zucker schmeckt dem Gallsüchtigen bitter, dem Gesunden süß. Die Sinnesqualitäten besitzen also keine Realität in der Außenwelt, abgesehen von dem Reize auf die Sinnesorgane, die nach Maßgabe der Lagen (und Gestalten) der Atome verschieden ausfallen. Antwort: Am Kragen der Taube sehen wir nicht ein und dasselbe Ding, sondern die Enden der Federn von verschiedenen Seiten, von denen jede eine besondere Farbe besitzt, die, von einem bestimmten Standorte aus gesehen, eine andere verdeckt.

Eine große Anzahl von Philosophen behauptete: Die Sinnesqualitäten seien mit der Eigenartigkeit der Mischungen der Objekte gegeben. Eine bestimmte Mischung sei Farbe, eine andere Geschmack, aber bestimmter Geschmack. Neben der Mischung ist die Sinnesqualität nichts Besonderes. Ein und dieselbe wirkt auf das Auge in dieser bestimmten Weise (der Farbe), auf den Tastsinn in jener. Antwort: Alle Mischungen sind nur durch den Tastsinn erkennbar. Eine Mischung kann also nie die Wahrnehmung eines optischen Inhaltes hervorrufen. Die Mischungen gleichen sich zwischen den zusammensetzenden Elementen aus (sind »mittlere«), während die Qualitäten in ihrer schroffen Kontrarietät bestehen bleiben.

Abhandlung II: Die Tastwahrnehmungen.

Kapitel 1: Hitze und Kälte.

Avicenna definierte in der Genesung der Seele die Hitze als eine Qualität, die Vereinigtes trennt und Ähnliches verbindet, während die Kälte sowohl Ähnliches als auch anderes vereinigt. In seinen »Definitionen« (ed. Konstantinopel 1298; S. 65) bezeichnet er diese Vereinigung und Trennung als etwas Sekundäres, das auf die primäre Eigentümlichkeit folgt, nämlich das Bewegen nach oben und das Leichtermachen. Die letztere Definition ist besser als die aus der »Genesung der Seele«. Die Wärme bewirkt also eine Verdünnung, ebenfalls eine Qualität, der die Verdichtung gegenübersteht. Durch Ausscheidung eines

Fremdkörpers aus einer Substanz bewirkt sie auch die Verdichtung, als L a g e der Teile zu verstehen (nicht als Qualität). Die Wirkung der Hitze besteht darin, daß sie einen andern Körper sich gleich (heiß) macht. Die e r s t e Funktion der Wärme ist also das Leichter machen und in die Höhe treiben. Auf dieses Fundament bauen sich dann je nach der Natur der aufnehmenden Prinzipien verschiedenartige s e k u n d ä r e Wirkungen auf: Zusammenziehen, Trennen, Verdampfen usw. Wirkt die Hitze auf eine einfache Substanz, so verändert sich dieselbe zunächst in der Qualität. Dies führt sodann eine Umgestaltung der Substanz selbst herbei, sodaß das Wasser Luft und die Luft Feuer wird. Die Hitze sondert also die luftartigen Teilchen von den feuerartigen an ihrem Objekte ab. Durch Austreiben des wesentlich Verschiedenen bewirkt sie das Zusammenziehen des Verwandten. Auch eine kreisförmige Bewegung kann entstehen, wenn nämlich das Dünne immer nach oben strebt und das Dichte es herabzieht. Wenn das Dünne in der Überzahl ist, wie im Ammoniak (nuschádir), so steigt alles in die Höhe. Sonst tritt ein Flüssigwerden, z. B. beim Blei, oder ein Weichwerden wie beim Eisen, oder ein einfaches sich Erhitzen wie beim Asbest ein. Bedenken gegen die vereinigende Wirkung des Feuers in wesensgleichen Teilchen ist das »Aufsteigen« (Verdampfen) des Wassers und das Zerstäuben und Zerteiltwerden des Holzes als Asche. Das Feuer kann die elementaren Teile nicht voneinander trennen im Asbest, Núra (Farbstoff), Eisen, Gold und dem Tiere, das Samandar (Salamander) heißt. Vielfach vereinigt das Feuer auch wesensverschiedene Bestandteile, anstatt, wie zu erwarten, sie zu trennen z. B. das Weiße und Gelbe im Ei die durch Feuer aneinander haften. Antwort: Mit Arsenik und Schwefel verflüchtigt sich auch das Eisen, wie die Elixiermischer zeigen. Die obigen Definitionen sind ferner nicht einmal Deskriptionen. Es können also Unregelmäßigkeiten vorkommen.

Einige von den alten Philosophen (der Griechen) leugneten die positive Existenz der Kälte und bezeichneten sie als die Negation der Hitze. Das Verdichten und Frieren sind jedoch positive Vorgänge, die keine Privation zur Ursache haben können. Ebensowenig ist die Hitze eine himmlische Substanz wie die Naturkraft, die von der Welt (Sphäre) der himmlischen Seele auf die Körper emaniert (226, a).

Kapitel 2: Wesen und Existenz der natürlichen Hitze.

Man könnte vermuten, die Prädikation der Hitze von 1. der des Feuers, 2. der von den Sternen herabströmenden, 3. der natür-

lichen [1]), die aus den himmlischen Seelen emaniert, und 4. derer, die durch die Bewegung entsteht, sei eine praedicatio aequivoca. Dem ist aber nicht so. Das Wort Hitze bezeichnet in allen einen und denselben Begriff: die sinnlich wahrnehmbare Qualität, die die Verdünnung und das Aufsteigen (Verdampfen) bewirkt — wenn auch das eigentliche Wesen in den vier Arten der Hitze durchaus verschieden ist. Ein Zweifel besteht jedoch, ob die Hitze des Feuers, der himmlischen Lichter, der in den Körpern wirkenden Naturkraft, der Arzneien und Nahrungen, die im animalischen Körper die Wirkungen der Hitze ausüben, dieselbe ist. Antwort: Alles was p e r s e die Hitze bewirkt, muß auch selbst heiß genannt werden.

Zu der Frage, ob die natürliche Hitze unter die gleiche Kategorie mit den anderen Arten fällt, bemerkt Avicenna: Die Hitze der Gifte kann nur die natürliche Wärme, die ein Instrument der Physis ist, überwinden und auch diejenige, die durch die Bewegung des Pneuma entsteht. Avicenna berichtet in der Zoologie seiner »Genesung der Seele«, Aristoteles lehrt: Die akzidentelle Hitze, die die Natur einer »unkörperlichen« (»ideenartigen«, manawi) Qualität besitzt und durch die der Leib für die Verbindung mit der Seele aufnahmefähig wird, ist nicht von demselben Genus wie die elementare Hitze des Feuers, sondern gehört zu der Kategorie der Hitze, die von den Himmelskörpern ausströmt; denn die im Gleichgewicht ruhende Mischung des Leibes steht zu der Substanz des Himmels in Beziehung, insofern sie von ihr emaniert. Auf Grund dieser himmlischen Wärme ist das Pneuma ein »göttlicher« Körper, der zum Sperma und den Gliedern in derselben Proportion steht, wie der Verstand zu den seelischen (animalischen) Kräften. Der Verstand ist die vollkommenste unkörperliche Substanz, das Pneuma die vollkommenste körperliche. Razi (1209†) identifizierte beide Arten der Wärme, obwohl die Lebenswärme nie von außen kommende vertreibt. Die Verschiedenheit beider liegt nicht in der Wesenheit, sondern nur im Eindringen in oder Ausdringen aus dem Leibe. Antwort: Im menschlichen Leibe ist neben der Lebenswärme eine elementare Wärme, die durch äußere Hitze verstärkt werden kann. Die Lebenswärme kämpft dann gegen die andere. Beide müssen also d u r c h a u s v e r s c h i e d e n sein, zumal die Lebenswärme andere Funktionen besitzt (Ordnung der Teile, Transformierung in ihre Natur, Herstellung der Harmonie im Körper) als die Wärme, die brennt und zerreißt. Die Hitze verhält sich zur Physis wie die Anziehungskraft zu den bewegenden Kräften, die erstere in ihre Dienste nehmen. Das

[1]) »Dies ist die Hitze, die in den Tieren und Pflanzen das Leben konstituiert.«

Prinzip der Lebenswärme muß eine per se und a se die Wärme enthaltende Substanz sein, während die andere Akzidens ist. Die Spezies ist jedoch in beiden dieselbe. Daher sind also die Physis und die animalische Seele nach unserer Lehre zwei mit natürlicher Hitze ausgestattete Dinge, die viele Grade aufweisen. Das Pneuma ist eine feuerartige Substanz, die sich nicht aus Elementen zusammensetzt, wie es fälschlich die große Schule der Philosophen lehrte. Es gehört vielmehr in die Kategorie der himmlischen Körper, die weder Tod noch Kälte in sich aufnehmen können, weil sie per se lebend sind (wohl ein Anklang an die persische Lehre von den konträren Reihen: Licht — Finsternis, Leben — Tod usw.).

Kapitel 3: Feuchtigkeit und Trockenheit.

Die Lehre einiger Griechen lautet: Die Feuchtigkeit des Körpers bestehe darin, daß er an einem anderen festklebe, was Avicenna widerlegte. Sie ist die Qualität, durch die der Körper befähigt wird, leicht die Gestalt des ihn umgebenden, äußeren Körpers anzunehmen, diese jedoch aber auch wiederum leicht zu verlieren. Durch die Trockenheit werden diese Vorgänge erschwert. Razi bezeichnet die Leichtigkeit des Anhaftens an einen anderen Körper als das Wesentliche. Antwort: Das Anhaften gehört in die Kategorie der Relation. Durch die Feuchtigkeit wird der Körper vielmehr nur disponiert, einem anderen anzuhaften, und andere leicht anhaftende Körper sind nicht feucht, z. B. zerstoßene, verbrannte Knochen. Gegen die erste Definition wandte man ein: 1. Auch das Feuer nimmt leicht andere Gestalten an, 2. Die Härte, die nur schwer andere Gestalten annimmt, müßte mit der Trockenheit zusammenfallen. Antwort: Das Weiche ist eine dauernde Qualität, durch die deren Träger befähigt wird, Eindrücke des Tastens leicht in sich aufzunehmen. Am angebrachtesten ist es, die Feuchtigkeit als eine Qualität zu bezeichnen, die die Leichtigkeit, einem anderen anzuhaften und von ihm wieder abzulassen, bewirkt. Die Trockenheit ist daher eine Qualität, die zur Folge hat, daß der Körper sich leicht trennt und schwer wieder vereinigt. Besteht er dabei aus kleinsten harten Teilen, so wird diese Eigenschaft Steifheit genannt. Damit ist zugleich klar, daß diese Eigenschaften real existieren, nicht nur subjektive Inhalte sind. Die Art der Opposition zwischen beiden ist die von habitus und privatio. Dann ist also die Feuchtigkeit nichts Reales, noch kann sie per se (direkt) wahrgenommen werden. Ihre sinnliche Wahrnehmung bedeutet vielmehr nur, daß man das Hinder-

nis der Gestaltungsfähigkeit (Wesen der Feuchtigkeit) nicht wahrnimmt, sei es nun, daß man die Feuchtigkeit als Aufnahmefähigkeit oder als Ursache der Aufnahmefähigkeit für Gestaltungen definiert. Aus diesem Grunde kann man auch die Luft (die als feucht gilt) nicht wahrnehmen, wenn sie sich im Gleichgewichte befindet (227 a). Avicenna neigt in dem Kapitel über die Elemente (Physik IV 1) ebenfalls dieser Ansicht zu, während er in seiner Psychologie (Physik VI) behauptet, sie sei sinnlich wahrnehmbar. Einige Gelehrte interpretieren dies: wahrnehmbar ist die Feuchtigkeit als Leichtigkeit des Anhaftens, nicht wahrnehmbar ist sie als Leichtigkeit des sich Gestaltens.

Kapitel 4: Dichtigkeit und Dünnheit.

Mit Dünnheit bezeichnet man die Feinheit der konstituierenden Bestandteile eines Körpers z. B. im Wasser und der Luft, ferner die leichte Teilbarkeit in sehr kleine Teilchen. Avicenna bezweifelt in der Physik seiner »Genesung der Seele«, daß das sich Verflüchtigen der Dünnheit wesensverwandt sei. In den »Kategorien« (Logik II) führt er sodann an: Mit Verdünnung bezeichnet man das Aufgeblasenwerden, oder die größere Disposition für das Zerteiltwerden und sich Gestalten oder ein größeres Volumen. Ersteres fällt unter die Kategorie der Lage, das zweite unter die der Qualität, das dritte unter die Relation in der Qnantität. Unter Dichtigkeit versteht man die entsprechenden Gegensätze.

Die Elastizität ist eine Qualität der Mischung, und zwar keine ihrem Inhalte (Begriffe) nach einfache; denn das Elastische ist das leicht Gestaltbare. Seine Zerteilung ist jedoch schwierig. Es ist also aus dem Feuchten und Trockenen gebildet. Das Steife ist diesem entgegenstehend. Es ist schwer gestaltbar und leicht zerteilbar, weil es viel des Trockenen, aber wenig des Feuchten enthält. Das Frische (Benetzte) ist dasjenige, dem die Feuchtigkeit als äußeres Akzidens anhaftet durch Verbindung mit einem Feuchten (das übergegossen wird). Das Dürre, Trockene steht ihm gegenüber.

Kapitel 5: Das Schwere und Leichte.

1. Avicenna lehrte in den »Definitionen« (ed. Konstantinopel, S. 56): Spannung und Anziehungskraft (wörtl.: Strebekraft) ist eine Qualität, durch die der Körper Hindernisse der Bewegung überwindet. Sie ist also das Prinzip dieser Überwindung z. B. in dem in der Schwebe gehaltenen Steine und dem unter das Wasser niedergedrückten

Schlauche, der mit Luft gefüllt ist. 2. Ferner ist sie von der Physis verschieden und ebenfalls von der animalischen Kraft. 3. Das Schwere definierte Avicenna in seinen Definitionen (l. c. 65) als eine Kraft der Physis, die zum natürlichen Mittelpunkte hinstrebt [1]). Damit ist der Ort gemeint, an dem der »Mittelpunkt des Schweren«, d. h. des Kreises der Schwerkraft mit dem der Welt übereinstimmt (indem sich beide in einer Linie befinden). Nach Razi ist dieser das Zentrum des ersten Körpers, der die sechs Richtungen bestimmt. 4. Die Arten des Schweren sind a) das natürliche, auf der Physis beruhende, b) das »erzwungene« d. h. künstliche, 3. das animalische, das auf dem Voluntarium (z. B. in den Bewegungen der Sphären) basiert. 5. Die natürliche Strebekraft tritt dann nicht auf, wenn die Körper an ihren natürlichen Orten ruhen. Nach Razi ist dies die Lehre Avicennas in seinem Buche: Himmel und Weltall (Teil II der Genesung der Seele), ohne einen befriedigenden Beweis zu erbringen. Schirázi: Dieses bedarf keines Beweises. 6. Die Strebekraft in dem Sinne der n ä c h s t e n U r s a c h e für die Überwindung des Hindernisses geht aus der Naturkraft hervor, wenn sie dieser Funktion bedarf. Zwei durch ihre verschiedene Richtung entgegengesetzte Strebekräfte können in demselben Körper nicht simul et secundum idem actu existieren. Damit ist zugleich die Kontradiktion aufgehoben, die Razi in den Worten Avicennas finden wollte. a) In dem in die Höhe geworfenen Steine ist actu das Streben nach oben, potentia das nach unten. b) Ebenso verhält es sich mit der künstlichen Bewegung, während der das natürliche Streben potentia vorhanden ist. In dem Ringe, der nach zwei entgegengesetzten Richtungen gezogen wird und daher in der Mitte schwebt, ist nur eine entfernte Disposition für das Streben, beide Hemmnisse zu überwinden, vorhanden. 7. Es bestehen auch Strebungen nach Qualität, Quantität, Lage und Substanz neben der nach dem Orte. Aus ihnen ergeben sich die entsprechenden Bewegungen, die zum Teil auf der Physis beruhen, zum Teil auf äußerer Einwirkung. Nach unserer Ansicht beruhen a l l e diese Vorgänge auf der Naturkraft, selbst wenn sie durch einen äußeren Zwang überwunden wird, z. B. der Flug des Pfeiles. 8. Zwei Strebungen, die wesentlich verschieden sind, können aktuell zugleich in einer körperlichen Substanz existieren, wenn die eine sich per se, die andere per accidens verhält, nicht aber wenn die eine natürlich, die andere künstlich ist. Diese beiden bekämpfen sich, wie es Avicenna schildert, z. B. zwischen Hitze und Kälte im Wasser (228 a). 9. Die Naturkraft kann durch eine

[1]) Diese Definition begründet und rechtfertigt Schirázi im einzelnen.

äußere künstliche Kraft unterstützt werden. 10. Die liberalen Theologen nennen die Strebekraft Spannung, die sie in eine notwendig anhaftende und eine unnatürliche einteilen. Andere behaupten, es gebe nur eine Spannung, die nach subjektiver Auffassung bald Schwerkraft, bald Leichtigkeit (entsprechend der Relativität des Standpunktes des Beobachters) genannt wird. Andere nahmen viele konträre Spannungen an. Gubbái: Die Spannung, die notwendig anhaftende und die fremde, hat keinen Bestand (sondern besitzt nur momentweise das Dasein). Abu Háschim: die notwendig anhaftende besitzt kontinuierliches Dasein, wie es die Farben und Geschmacksarten zeigen. Gubbái: Die Spannung erzeugt weder Bewegung noch Ruhe. Beide werden vielmehr von der Bewegung hervorgebracht (Spannung und Ruhe). Abu Háschim: Die Spannung wird durch Bewegung und Ruhe erzeugt. Die Bewegung der schleudernden Hand ist später als die des geschleuderten Steines. Nach der Lehre der weltlichen Gelehrten bleibt die Strebekraft an den natürlichen Orten nicht bestehen. 11. Die Strebekraft ist eine unverändert bestehende Form, wenn sie in einzelnen Fällen auch allmählich sich zu verändern scheint. 12. Es besteht zwischen Schwere und Leichtigkeit keine konträre Wirkung. Sie müßten dann simul in demselben Substrate bestehen, was ausgeschlossen ist.

Kapitel 6: Unklarheiten.

Da man das per se nicht von dem per accidens unterschied, rechnete man manche Qualitäten zu denen des Tastsinns, die nicht zu ihm gehören, z. B. 1. das Rauhe. Es besteht nur in der Ungleichheit der Teile, das Glatte in ihrer Gleichheit, gehört also in die Kategorie der Lage, die nicht per se wahrgenommen wird. 2. Das Weiche. Es besitzt zwei Eigenschaften, a) indem es eingedrückt werden kann, was unter die Bewegung fällt, und b) in seiner Fläche eine Konkavität entstehen läßt, was unter die Qualitäten fällt, die mit den Quantitäten verbunden sind. Das Weiche im eigentlichen Sinne ist nun die innere Disposition zu diesen beiden. Das Harte steht ihm gegenüber: Die innere Disposition, keine Einwirkung in sich aufzunehmen. Beide gehören also zu den Dispositionen, einer anderen Art der Qualität, die sinnlich nicht wahrnehmbar ist.

Abhandlung III: Die optisch wahrnehmbaren Qualitäten.

Kapitel 1: Die Farben.

Einige behaupten: Die Farben besitzen keine Realität. Sie gehören vielmehr zu den Halluzinationen, z. B. Regenbogen und Halo. Das Weiße stellt man sich nämlich vor, wenn die Luft sich mit kleinen diaphanen Körperteilchen mischt, weil die vielen kleinen Flächen gegeneinander das Licht refraktieren, z. B. im Schnee. Schwarz ist Mangel an Licht. Die übrigen Farben entstehen durch die verschiedenen Intensitäten, in denen sich Luft und Diaphanes mischen. Auch auf das Wasser könnte das Schwarze zurückführbar sein. Das durchnäßte Kleid erscheint daher schwarz. Die wahren Forscher lehren jedoch: Die Farben sind reale Qualitäten, wenn sie in einzelnen Fällen auch Illusorisches (Subjektives) beigemischt tragen. Avicenna (Physik IV 2, 2 der Genes d. Seele) erwähnt, es sei nicht erkennbar, ob das Weiße in der angeführten Weise entstehe, während er in der Psychologie (Physik VI 3) diese Frage definitiv wie oben entscheidet. Ich behaupte jedoch, das Weiße entsteht vielfach auch auf anderem Wege (nicht durch Beimischung der Luft), z. B. im gekochten Ei, das schwerer ist als das ungekochte, weil die Luft ausgetreten ist; ferner in der Jungfrauenmilch, die aus Essig und Galle (murdāsang) gekocht wird, und in der sich ein weißer Niederschlag bildet; auch im Gips. Sodann ist der Weg, der vom Weißen zum Schwarzen führt, verschieden, je nachdem er über das Graue, das Rotbraune oder das Grüne führt. Die Termini (das Schwarze und Weiße) müssen also verschiedenartig zusammengesetzt sein. Grün und Rot können refraktiert werden. Nur das Schwarze und Weiße könnte refraktiert werden, wenn obige subjektivistische Ansicht richtig wäre. Avicennas Lehre stimmt damit überein. Sehr nimmt es wunder, daß Igi in seinen mystischen Stationen die Äußerungen Avicennas als Subjektivismus (229 a) mißversteht. Andere leugnen die Realität des Weißen, indem sie es fälschlich als Privation des Schwarzen auffassen: Das Weiße kann jede Farbe annehmen und müsse daher als farblos gelten. Das Weiße kann sodann entfernt werden, sei also ein Privatives, das Schwarze nicht.

Alle Farben, die durch Veränderung der Materie, z. B. durch Kochen, entstehen, sind natürliche Farben. Was aber dieses verdrängt, sind nicht-natürliche, z. B. die schillernden Farben. Schwarz und Weiß sollen nach einigen die Wurzeln aller Farben sein; andere fügen noch Rot, Gelb und Grün als gleichstehend hinzu.

Kapitel 2: Das Licht.

Versteht man unter Licht das aus sich Sichtbare und andere Erleuchtende, so ist es gleichbedeutend mit dem S e i n und ist eine einfache Wesenheit, die dieselben Arten wie das Sein besitzt (Grundlehre der Philosophie der Erleuchtung, die auf zoroastrischen Ideen beruht). Die Stufen des Lichtes sind dann 1. Gott, 2. die Geister, 3. die Seele, 4. die Körper, je nach ihrer stärkeren Beimischung mit Potenzialität, Finsternis und Privation. So haben wir es in unserem Kommentar zu Suhrawardi: Die Philosophie der Erleuchtung, auseinandergesetzt.

Andere betrachten das Licht als eine sinnlich wahrnehmbare Qualität, also ein Akzidens, andere als körperliche Substanz. Es besitzt keine Passivität, noch auch ein Wirken, das Veränderungen hervorbringt wie die Hitze. Es entsteht in instanti ohne Veränderung einer Materie. Von den Sternen kann es aber nicht herkommen, da diese keine Bestandteile verlieren können. Gegen die Körperlichkeit des Lichtes sprechen jedoch viele Gründe. 1. Es könnte sich nur in der ihm natürlichen Richtung fortbewegen, also in nur e i n e r , 2. Nach Schließen des Fensters müßte es im Zimmer noch hell bleiben, weil die Lichtkörperchen noch in ihm vorhanden wären. 3. Das Wesen der Körper ist verschieden von dem des Lichtes. Verstärkung des Lichtes wäre Aufhäufung von Körpern, also Verdunkelung. 4. Die Sonne erleuchtet in instanti die ganze Erde, was durch keine körperliche Bewegung erklärbar ist. Von dem vierten Himmel (dem der Sonne) könnte das Licht nicht auf die Erde kommen, da die Sphären nicht durchlöchert werden können. Diese Argumente haben wir in unserem Kommentare zu Suhrawardi als hinfällig nachgewiesen.

Kapitel 3: Das Wesen des Lichtes.

Das Licht ist eine Qualität, die eine primäre Entelechie des Diaphanen als solchen bedeutet, oder: eine Qualität, die per se gesehen werden kann. Dieses sind aber Definitionen mit dem Unbekannteren, also eine Deskription, da das Licht wie das S e i n keiner Definition bedarf. Einige bezeichneten das Licht als das Hervortreten der Farben. Das Licht der Sonne wäre dann nur das v o l l k o m m e n e Hervortreten ihrer Farbe. Dagegen behaupte ich: Das Licht ist eine Qualität, die zu der Farbe h i n z u t r i t t. Es ist nicht identisch mit ihr (230 a). Helligkeit und Farbe sind sachlich identisch und nur durch die Auffassungsweise verschieden, ebenso wie Wesenheit und Dasein in sich in jedem Dinge ein und dasselbe sind, indem sie sich jedoch logisch

unterscheiden. Helligkeit ist eine besonders geartete Existenzform, die einigen Körpern wie ein äußeres Akzidens zukommt. Die Trübung und Mischung dieser reinen Existenzform sind folglich die verschiedenen Farben. Die Farben sind Träger verschiedener Gesetzmäßigkeiten, insofern sie Farben sind, nicht als Modifikationen des Lichtes. (In dieser Bestimmung stehen sie alle gleich.) Das von einem Körper Refraktierte ist sein Licht ohne seine Farbe.

Kapitel 4: Arten des Lichtes.

Helligkeit (dau') wird das Licht des selbstleuchtenden Körpers genannt. Das andere, z. B. das des Mondes heißt Licht (nūr). Das Glänzen ist das Licht, durch welches die Farbe des Körpers belebt wird. Ist es substanziell, so heißt es Strahl, ist es akzidentell Aufleuchten. Der Schatten geht dem Lichte voraus. Die Finsternis ist die Privation des Lichtes. Es kann keine Qualität des dunkeln Körpers sein. Im Dunkeln existieren die Farben nur potentiell, was Avicenna beweist. Die Farbe besitzt in sich eine reale Wesenheit, der die Möglichkeit zukommt, gesehen zu werden.

Manchmal behauptet man, die Finsternis sei eine der Bedingungen, daß einige Körper gesehen werden können. Avicenna bestreitet dieses jedoch. Wenn ein schwaches Licht nicht gesehen wird, so liegt der Grund darin, daß unser Organ durch ein stärkeres Licht in Anspruch genommen wird.

Abhandlung IV: Die akustisch wahrnehmbaren Qualitäten.

Kapitel 1: Das Entstehen des Schalles.

Die nächste Ursache des Schalles ist die Wellenbewegung der Luft, die durch Schlagen oder Reißen erzeugt wird. Das Hören und der Schall selbst sind die Wirkung dieser Wellenbewegung, nicht etwa identisch mit ihr, wie es behauptet wurde.

Man hat behauptet: Der Schall ist ein rein subjektiver Inhalt ohne Existenz in der Außenwelt, der in uns entsteht, wenn die bewegte Luft unser Ohr trifft. Beweis: Wir vernehmen auch die Richtung im Schalle. Folglich hören wir dort, wo der Schall entsteht. Er ist also nichts außerhalb der Luftbewegung. Antwort: Die Luft, die sich in der eustachischen Röhre bewegt, trägt die Richtung an sich in der Art ihrer Bewegung. Die Bestimmung des Nahen und Fernen können wir dadurch hören, daß unser Körper mit der äußeren Luft zu einer

gewissen Einheit verbunden ist (231 a). Dadurch tritt auch die Seele mit dem Nahen und Fernen in Verbindung.

Kapitel 2: Fortsetzung.

Die Ursache der Schärfe des Schalles ist die Härte des geschlagenen Gegenstandes, seine Kürze, das Abbiegen von der geraden Richtung (im Schlagen?), die Enge des Loches, aus dem die Luft ausströmt (bei der Flöte) usw. Aus diesen Ursachen entsteht eine Form (der bewegten Luft), die sich bis zum Gehöre erstreckt. Die Schwere des Schalles ist das Kontrarium jener Eigenschaft. Das Echo entsteht bei Zurückwerfen der wellenbewegten Luft durch einen festen Gegenstand, der sich ihr entgegenstellt. Der Verschlußlaut (Konsonant) ist nach Avicenna eine Qualität, durch die wesensgleiche Schalle sich unterscheiden, nach einer großen Anzahl von Gelehrten ist es ihr Substrat, nach anderen die Summe dieser Qualität und ihres Substrates. Schirázi: Diese Form verhält sich zu dem Schalle wie die Differenz zum Genus, nicht wie die des Akzidens zu seinem Substrate. Beide besitzen also ein und dasselbe Dasein und sind nur logisch, nicht real trennbar. Diese Begriffsbestimmung ist eine rein deskriptive.

Die Verschiedenheit der 29 Buchstaben des arabischen Alphabetes ist eine spezifische, die durch klassifizierende (Vokallosigkeit oder Vokalhaftigkeit) oder individualisierende Akzidenzien (die verschiedenen Vokale) begründet wird.

Abhandlung V: Geschmacks- und Geruchsarten:

Das Geschmacklose ist entweder in Wirklichkeit oder nur für unsern Sinn geschmacklos. Das Objekt des Geschmackes ist entweder 1. dünn, 2. dick, 3. oder mittelmäßig, und das Agens in diesen ist entweder a) die Hitze, b) die Kälte, c) oder das Laue. Daraus ergeben sich neun Arten des Geschmackes: 2 a bitter, 1 a pikant, 3 a salzig; 2 b herb (gallapfelartig), 1 b sauer, 3 b zusammenziehend; 1 c fettig (laugenhaft), 2 c süß, 3 c fade. Das Pikante ist daher der heißeste Geschmack, dann folgen bitter-salzig. Der kälteste Geschmack ist das Herbe. Darauf folgen »zusammenziehend«-sauer. Die Herlinge schmecken zuerst herbe (gallapfelartig) und werden durch die Wirkung der Sonne allmählich sauer, dann süß. Herb und »zusammenziehend« sind nahe verwandt. Letzteres zieht aber die Oberfläche der Zunge zusammen, das Herbe auch ihre inneren Teile, was ihren Unterschied

bewirkt. Zwei Geschmacksarten können an einem Körper zusammentreffen, z. B. pikant und süß im gekochten Honig. Mit dem Geschmack verbindet sich vielfach eine Tastempfindung, was eine neue Differenzierung der Geschmacksarten hervorruft. Das Pikante ist ein Zerteilen und Erhitzen, während das Zerteilen allein das Sauere ausmacht. Das Herbe ist mit Trockenheit und Dichtigkeit (Massigkeit) vereinigt.

Für die Gerüche hat man drei Arten von Benennungen: 1. nach ihren Substraten wie Moschus, Anbar und Dünger (sirgín), 2 nach Übereinstimmung und Verschiedenheit, ohne Bezeichnung eines besonderen Inhaltes z. B. gut, 3. indem man aus den Geschmacksarten einen Namen ableitet, z. B. süßer und sauerer Geruch. Diese Ausführungen stimmen mit den in der großen Menge der Gebildeten umgehenden Schriften, wie der Genesung der Seele und anderen, überein.

Unterabteilung II: potentia et impotentia.

Es bestehen drei Arten dieser Qualitäten, 1. eine große Disposition zum Leiden, die impotentia, 2. dieselbe Disposition, kein Leiden zu erfahren, 3. dieselbe Disposition zum Wirken, die potentia. Das allen gemeinsame Merkmal ist a) die körperliche Disposition, die sich auf ein äußeres Objekt richtet, b) der Umstand, daß das körperliche Prinzip den Anstoß und Ausschlag gibt [1]), nicht ein psychisches. Dieses stimmt mit der Lehre Avicennas (Genesung der Seele, Logik II. 2, 5) überein (232 a). Die potentia zum Wirken schloß Avicenna aus dieser Kategorie aus, worin er gegen die herrschende Lehre recht hat. Die beiden ersten Arten stimmen in der Bestimmung überein, eine Qualität zu sein, durch die eine von den beiden Möglichkeiten das Annehmen oder Nichtannehmen (z. B. der Krankheit) den Ausschlag über die andere erhält. Eine Disposition zur Aktivität besteht nur per accidens (im Körperlichen), zur Passivität per se et primo.

Der Zweikampf gehört, wie es Avicenna (l. cit.) beweist, in diese Kategorie. Er bedingt nämlich eine Erkenntnis und Kunst, eine bewegende Kraft, die einen habitus darstellt, und eine Disposition der Glieder. Letztere ist hierhin zu rechnen. Potenz und Impotenz können Intensitätsunterschiede annehmen, die auf dem Wesen selbst beruhen. Die intensive Potenz fällt jedoch nicht in diese Kategorie.

Härte und Weichheit verhalten sich so, daß jedes als Negation

[1]) Es handelt sich um zwei Kontraria, von denen eines auftreten soll.

des anderen aufgefaßt werden kann. Sie verhalten sich also nicht wie privatio und habitus, sondern sind r e a l e Qualitäten. Die Härte besitzt drei Momente. 1. Sie kann nicht eingedrückt werden — eine Privation. 2. Sie widersteht dem Angriffe von außen und sie erhält ihre Gestalt, — zwei Positionen. Das Weiche beruht auf den drei entgegengesetzten Momenten. Auf einer b e s o n d e r e n Qualität beruht die Disposition, sich leidend verhalten zu können, n i c h t. Sie fällt jedoch unter die hier behandelte Qualität. Körperliche Physis und Ausdehnung bedeuten an und für sich noch nicht die Weichheit.

Unterabteilung III: Die psychischen Qualitäten.

Kapitel 1: Einleitung.

Der Unterschied von dispositio und habitus verhalten sich vielfach wie verschiedene Entwicklungsphasen eines und desselben Realen. Habitus ist die verstärkte, gefestigte dispositio. Manche behaupten, das weniger und mehr Intensive unterschieden sich spezifisch, während ihr Unterschied nur ein numerischer ist. Die seelischen Qualitäten der himmlischen Substanzen können jedoch nicht in diese Gruppe gehören, da sie unvergänglich sind. Sie müssen also definiert werden als Entelechie, die nicht die Natur einer Disposition besitzt, notwendig verursachend wirkt und unvergänglich ist. Dem habitus und der dispositio steht diese als Gegenstück (konträr) gegenüber. Die Philosophen zählen wenige, die Mystiker jedoch viele — gegen 700 — Unterarten des Habitus als Stationen auf (232 a).

Kapitel 2: Die Macht.

Die Macht ist eine dispositio des Lebewesens, durch deren Vermittelung eine Handlung aus ihm hervorgehen kann, wenn es will. Ihr Kontrarium ist die Machtlosigkeit. Nach den verschiedenen Handlungen ist die Verschiedenheit der Arten der Macht zu bemessen. Letztere ist eine Eigenschaft, die in ihrem Wesen eine Potenzialität ausdrückt und sich zum Handeln oder Nichthandeln indifferent verhält. Der Wille hebt diese Indifferenz auf, wenn er von außen hinzutritt. Die Macht aber, die identisch mit der Erkenntnis des Guten ist (ein sokratischer Gedanke), ist frei von Potenzialität für das Handeln wie die Macht Gottes. Diese ist keine seelische Qualität und funktioniert notwendig. Die Macht im Tiere verhält sich zu der im Menschen wie das Unvollkommene zur Entelechie. Alles, was im Unvollkommenen

an Wirklichkeit vorhanden ist, findet sich auch im Vollkommeneren, um die Stufenleiter der Dinge kontinuierlich zu gestalten. Im Höheren wird nur das Privative des Niederen abgestreift. In diesem Sinne kann man die göttliche Macht auch noch als Macht bezeichnen.

Der Wille (voluntarium) ist im Tiere eine psychische Qualität, deren Begriff klar aber dennoch schwer zu definieren ist. Er ist von der Begierde ebenso verschieden, wie der Widerwille von dem (sinnlichen) Abscheu. Die spekulativen Theologen definierten ihn als Eigenschaft, die zu einer der beiden Möglichkeiten des Objektes (handeln oder unterlassen) determiniere. Im Menschen ist er von dem Verlangen, für das er ja nicht verantwortlich ist, verschieden. Man bezeichnete fünf Prinzipien als die der freigewollten Handlung, 1. die begriffliche Vorstellung, 2. die Überzeugung von dem Nutzen und die Abwehr des Schadens, 3. das Verlangen, 4. die Zustimmung, die man Wollen nennt, 5. die bewegende Kraft. Die ersten Philsosophen ließen Nr. 4 beiseite und bezeichneten das Verlangen und das Wollen als f r e i e Handlungen, was jedoch zu verwerfen ist. Die Prinzipien der freigewollten Handlungen sind letzthin notwendige Dinge, unabänderliche Funktionen des Tieres, z. B. das Erkennen und die Begierde. Eine vollständige Erkenntnis ist auch im Menschen die notwendige Ursache der Handlung. Daher kann auch das göttliche Wissen Ursache für die Existenz der Weltdinge sein, indem es mit dem Willen Gottes identisch ist.

Kapitel 3: Die Naturanlage (das Genie).

Die Naturanlage ist ein habitus, durch den die Handlungen mit Leichtigkeit und ohne vorherige Überlegung vollzogen werden können. Sie unterscheidet sich von der Macht und der Handlung. Vielfach entsteht sie auch (als Virtuosität) durch lange Übung. Jede Eigenschaft ist als Entelechie eine Vollkommenheit, sei es nun im Guten als Tugend oder im Bösen als Laster. Alle Eigenschaften, abgesehen von der Weisheit, können ein Zuviel, Zuwenig und Mittelmaß besitzen. Die Weisheit ist jedoch um so vollkommener, je intensiver sie auftritt. Sie hat kein Zuviel. Die Tugend liegt in der Mitte. Die Kardinaltugenden des Menschen sind Tapferkeit, Enthaltsamkeit und Weisheit. Die Summe dieser ist die Gerechtigkeit (vgl. Avicenna, Metaphysik; Übers. 684 unten). Die praktische Weisheit hat jedoch zwei Extremitäten, die Verschlagenheit und den Stumpfsinn — im Gegensatz zur theoretischen und zur Weisheit als Naturanlage (234 a).

Kapitel 4: Schmerz und Lust.

Lust ist das Erfassen des Konvenierenden, Schmerz das des Nichtkonvenierenden, Gegensätzlichen. Razi (932†) definierte die Lust als Verlassen eines unnatürlichen Zustandes und die Unlust als Verlassen eines natürlichen. Beide sind im Anfange ihres Auftretens am intensivsten und nehmen dann ab. Sie werden durch ein von außen kommendes »Leiden« (pati) b e w i r k t, sind also mit diesem nicht identisch. Es scheint allerdings, als ob die Freude an der Lösung von Schwierigkeiten mit der Freude am Erkennen identisch sei. Beides ist aber zu unterscheiden. Avicenna erwähnt in seiner Abhandlung über die Arzneien des Herzens: Jede Lust ist das Erfassen einer präsenten Entelechie, die der erkennenden Fähigkeit zukommt. Im obigen ist jedoch eine Verwechslung des per se und per accidens; denn das Erfassen währt nur so lange, als die Differenz zwischen Organ und äußerem Reiz besteht. Das Verlassen des natürlichen Zustandes usw. ist dabei nur ein Akzidens. Die eigentliche Ursache der Lust ist das Aktuellwerden einer Entelechie. Nach dem Kanon der Heilkunde ist der Schmerz das Empfinden des Nichtkonformen, nach der Metaphysik Avicennas (IX 9) stimmen die Fähigkeiten darin überein, daß ihr Bewußtwerden von dem Konformen das Gute und die Lust sei. Razi, der Stolz der Denker (faẖralmunázirín), lehrt: Lust und Schmerz sind zwei in sich evidente Realitäten, die keiner Definition bedürfen. »Mir (Rázi) ist es noch nicht klar, ob Lust und Unlust durchaus i d e n t i s c h sind mit dem Erfassen des Konformen und Nichtkonformen. Daß dieses nicht sei, scheint mir näherliegend.« Schirázi: Beide Aussagen widersprechen sich; denn im Evidenten darf keine Unklarheit mehr vorhanden sein. Der Grundirrtum Razis ist, daß das Sein wie das Etwas ein reines Gedankending sei. Es ist vielmehr identisch mit der Individualität des Dinges. Mit dem Erfassen des Konformen ist nun aber das Sein und daher auch die Individualität der Lust gegeben. Das Erfassen ist ferner keine Relation zwischen Objekt und Subjekt, wie Razi fälschlich aufstellt, sondern die Präsenz der Erkenntnisform im Geiste selbst, die in drei Stufen abstrahiert werden kann, 1. von der Wurzel der Materie selbst, die Sinneswahrnehmung, 2. von der Materie und Lage, die Phantasievorstellung, und 3. von diesen beiden und der Ausdehnung, das abstrakte Denken. Die Existenz ist nun aber per se ein Gutes, das Nichtsein per se ein Böses. Das Erkennen ist ferner eine Existenz (als Entelechie) und daher ein Gutes. Die Lust ist ebenfalls ein Gutes und eine Entelechie, folglich ist die Lust identisch mit dem Erkennen (des Konformen; 235 a). Sie ist also eine dem Er-

kennenden eigentümliche Entelechie, insofern er das Konforme, das in ihm als Vollendung wirklich wird, erkennt.

Galenus, der »Imam« der Ärzte, lehrt: die wesentliche Ursache des Schmerzes sei die Zerteilung eines Zusammenhanges (im Körper). Auch durch Zusammenziehen entsteht Schmerz, z. B. der herbe Geschmack. Jedoch folgt diesem eine Zerteilung. Antwort: Die Ursache des Schmerzes ist entweder das Aufhören des Zusammenhanges oder der richtigen Körpermischung. Letzteres bezeichnen Galenus und die meisten Ärzte als akzidentelle Ursache. Avicenna hält beide für gleichstehende Ursachen, Razi (1209†) [1]) nur die letztere für die eigentliche Ursache. Die einzelnen Diskussionen hat Schirázi (1311†) in seinem Kommentar zum Kanon Avicennas aufgezählt. Der Schmerz ist kein non ens, wie es die Späteren lehrten, sondern ein malum per se, aber reale et positivum. Die individuelle Existenz der Privationen, die den Schmerz bedeuten — Trennung in der Wunde, Blindheit, Stummsein, Unwissenheit — sind identisch mit dem Wesen des Schmerzes, da überhaupt Wesenheit und Dasein in der individuellen Wirklichkeit zusammenfallen. Diese Thesis findet sich nur in diesem meinem Buche vertreten. (Sie ist die charakteristische Auffassung Schirázis, die seine ganze Philosophie bestimmt.) Die Hinwendung der Aufmerksamkeit ist jedoch das wesentlichste Moment; denn jemand, der z. B. Schach spielt, merkt einen Schmerz nicht, den sein Körper erleidet. Die Auffassung Avicennas ist die richtigste. Wenn die schlechte Mischung Schmerz erregen soll, so muß sie nach Avicenna heiß oder kalt und dabei disharmonisch sein (aus verschiedenen Bestandteilen bestehen). Die trockene schlechte Mischung ist per accidens Ursache der Krankheit und indirekt, indem sie eine »Trennung« (Wunde) verursacht. Damit ein Schmerz zustande komme, müssen zwei konträre Qualitäten aktuell im Körper vorhanden sein und widereinander streiten.

Lust und Schmerz werden nach der erkennenden Kraft eingeteilt in solche des Intellektes, der aestimativa (ratio particularis und Instinkt), Phantasie und äußeren Sinnes. In der geistigen Lust vereinigt sich der Menschengeist mit dem (aktiven) Geiste, der in sich alle diese (irdischen) Dinge enthält, und dadurch wird er lusterregend,

[1]) »In seinen mystischen Untersuchungen argumentiert er gegen die Ärzte. 1. Die Trennung, etwas Negatives, kann nichts Positives, den Schmerz erzeugen. 2. Der Mensch erlebt immer diese Trennungen, z. B. in der Aufnahme der Speise, ohne daß er Schmerz empfindet. 3. Die Wirkung, der Schmerz, müßte in instanti mit der adäquaten Ursache erfolgen. 4. Die größere Wunde müßte einen größeren Schmerz verursachen; denn die Intensitätsskalen von Ursache und Wirkung sind parallel.

und Lust genießend zugleich, nicht nur Träger der Lust. Ebenso ist der erkennende Geist Erkennender, Erkanntes und Akt des Erkennens, wenn er sich mit dem aktiven Intellekte vereinigt. Die geistige Lust ist quantitativ und qualitativ größer als die sinnliche. Die vollendete geistige Lust wird zu einer geistigen Substanz (236 b Z. 8 unt. — sic!). Sie bleibt keine Qualität. Die Erkenntnisformen, durch die in den Organen Lust oder Unlust bewirkt werden, sind nach unserer Lehre psychische Qualitäten. Kein Sinn kann eine derselben sensitiv wahrnehmen. Das Sehen macht eine Ausnahme. Es findet dadurch statt, daß sich das optische Bild der Seele »verähnlicht« in einer anderen Welt (also durch Verbindung mit der himmlischen Welt). Dieses Bild und die Lust, die durch dasselbe erzeugt wird, sind keine sinnlichen, sondern seelische Qualitäten, die der Seele selbst, nicht einem Organe inhärieren und in der Weise, wie das Objekt dem Handelnden, nicht wie das Inhärens dem Substrate anhaftet. Diese Frage ist für das Verständnis des jenseitigen Lebens wichtig (237 a 6). Galenus lehrte: In allen Organen findet der Schmerz statt, und zwar in den gröbsten am meisten, in den feinsten am wenigsten. Ihre Stufenfolge ist nach der Feinheit: Auge — Ohr — Geruch — Geschmack — Tastsinn. Antwort Schirázis: Galenus war kein wahrhaft Weiser, noch ein zart empfindender Scharfsinniger. Nach seiner Lehre müßten die Genüsse der stufenweise geistigeren Fähigkeiten (Phantasie — aestimativa — Intellekt) schwächer als die sinnlichen sein, während das Umgekehrte der Fall ist. Der menschliche Körper ist entsprechend seiner Sinnesbetätigung aus fünf Elementen zusammengesetzt, die nach der Menge, in der sie im Körper vorhanden sind, geordnet lauten: Erde (Tastsinn) — Wasser (Geschmack) — Dampf (Geruch) — Luft (Gehör) — Feuer (Gesicht); — Pneuma (Phantasie) — Verbindung mit den Seelen der Sphären (Funktion der cogitativa) — mit den Geistern der Sphären (Verstand).

Avicenna (Psychol. VI 3) berichtet Fälle, in denen der Sinn sich nicht an Farben ergötzt. Der Sinn sei ferner nicht das empfindende Subjekt, sondern die Seele, und in die optischen und akustischen Empfindungen mischen sich taktile ein. Masíhi, objiziert dagegen in seinem Kommentare zum Kanon. Rázi fügt andere Bedenken hinzu. Beide berichtigt Schirázi (1311 †) in seinem Kommentare zu den Allgemeinbegriffen des Kanon. Schirázi: Die Kommentatoren Avicennas konnten seine Bedenken nicht lösen. Mir aber hat Gott dieses vergönnt (238 b 1). Avicenna behält recht, weil der Tastsinn durch den ganzen Körper, also auch im Auge und Ohre, verbreitet ist. Wenn die Organe durch allzustarke Reize leiden, z. B. das Auge durch zu

große Helligkeit, so beruht dieses auf dem im Auge vorhandenen Tastsinn.

Kapitel 5: Gesundheit und Krankheit.

Die Gesundheit ist nach Avicenna (Kanon, Anfang) ein habitus oder eine dispositio, aus der die Funktionen ihres Substrates heil hervorgehen (239 a) oder (Genesung der Seele): ein habitus in dem animalischen Körper, durch den aus dem Körper die natürlichen Funktionen heil hervorgehen. Fälschlich meint Rázi, 1. aus dem Zweifel, ob habitus oder dispositio (die nur oberflächlich anhaftet), ergäben sich Unklarheiten in wesentlichen Momenten, und 2. diese Definition gelte auch für die Gesundheit der Pflanzen. Nach einer anderen Stelle des Kanon ist die Gesundheit eine (akzidentelle) Form, durch die der Körper des Menschen in seiner Mischung und Zusammensetzung so beschaffen ist, daß von ihm die Funktionen richtig und heil hervorgehen. Die Potenz ist das tätige Prinzip dabei, der Körper das Instrument und aufnehmend (passiv).

Die Krankheit ist das Kontrarium der Gesundheit. Zwischen beiden besteht die Opposition von habitus und privatio. Ist aber die Krankheit etwas Positives, dann besteht eine eigentliche Kontrarietät. Rázi opponiert: Krankheit ist entweder a) schlechte Mischung oder b) schlechte Zusammensetzung oder c) Trennung eines Zusammenhanges. Von diesen ist aber keines habitus oder dispositio, die doch Genus der Krankheit sein sollen. Igi (Stationen) stellt diese Objektion undeutlich dar. Antwort: Krankheit ist eine psychische Qualität, die aus den genannten drei Momenten entsteht.

Galenus lehrte: Die Genesenden, Greise und Kinder sind in einem Mittelzustande, der weder Gesundheit noch Krankheit zu nennen ist. Avicenna bestritt dieses. Razi (1209†) hält die Frage für einen Wortstreit.

Kapitel 6: Freude und Leid.

Die F r e u d e ist eine psychische Qualität, aus der sich die Bewegung des Pneuma nach außen ergibt, indem sie etwas Erfreuendes zu erlangen sucht. Das Leid hat als Kontrarium der Freude die Bewegung des Lebensgeistes nach innen zur Folge, aus Furcht vor einem Leiderregenden. Die B e g i e r d e ist eine psychische Qualität, aus der sich die Bewegung des Pneuma nach außen ergibt, um etwas ihr Konformes an sich zu ziehen. Der Z o r n ist eine psychische Qualität, durch die das Pneuma sich nach außen bewegt, um ein Feindliches aus

Rache abzuwehren. Aus der Furcht ergibt sich die Bewegung des Pneuma nach innen aus Furcht vor einem Leiderregenden, das entweder real oder nur eingebildet ist. Die Traurigkeit bewirkt eine nur allmähliche Bewegung des Pneuma nach innen und die Sorge eine solche nach außen und innen, je nachdem ein Ding auftritt, aus dem man sich etwas Gutes verspricht oder etwas Böses vermutet. Sie ist also aus Furcht und Hoffnung zusammengesetzt. Die leichte Furcht ist aus Furcht und Freude gebildet. Vielfach definiert man die Leidenschaften nach der Seite ihrer Passivität: Freude ist das sich Ausdehnen des Herzens, Leid sein sich Zusammenziehen usw. Ist der Zorn dauernd und die Rache schwer, so entsteht die Rachsucht.

Gott erschuf vor den kompakten Körpern dieser (sinnlichen) Welt einen feinen, der sich in seiner Feinheit verschiedenartig verhält, wie die Stufen der Himmel. Er wird seelisches, animalisches und physisches Pneuma nach den drei Stufen seiner Feinheit genannt. Er ist Träger der psychischen Fähigkeiten. Das Pneuma der linken Herzkammer besitzt verschiedene Passivitäten, aus denen die Leidenschaften entstehen. Es steigt als feines Pneuma zum Gehirne auf und als dichtes in die Leber und andere Glieder hinab. Die Substanz des Leidenden bestimmt die Intensität der passiones. Nach Avicenna (Die Arzneien des Herzens) gibt es drei Ursachen der Freude: 1. Das Pneuma muß im besten Zustande sein, reichlich, ebenmäßig und sprühend. 2. Äußere Reize. 3. Die Disposition zur Freude, die durch häufige Freude verstärkt wird, was sich empirisch und induktiv (240 b 20) erweisen läßt.

Die verschiedenen Welten sind parallel. So oft in einer derselben ein Vorgang auftritt, geht von ihm etwas aus, was ihm in der anderen Welt entspricht. Der Mensch ist dementsprechend ein Mikrokosmos, dessen einzelne Teile — Seele, Pneuma und Körper — aufeinander einwirken. Die Erkenntnis bewirkt als Entelechie der Seele eine Ausdehnung des Lebensgeistes des Gehirnes und durch diesen eine Anregung des Körpers, ein Aufwallen des Blutes und ein Erröten des Gesichtes. Durch die Furcht der Seele treten die entgegengesetzten Wirkungen auf. Jede Leidenschaft bringt eigenartige Wirkungen im Körper hervor, die meisten eine einzige, manche jedoch zwei, sogar entgegengesetzte. Die Furchtsamkeit zieht z. B. zuerst das Pneuma nach innen zusammen und dehnt es dann aus. Das Blut, das Träger des Lebensgeistes ist, hat ebenfalls bestimmte Beziehungen zu den einzelnen Leidenschaften (241 b). In einem, der Wein trinkt, gehen drei Veränderungen vor sich. 1. Die Substanz seines Pneuma wird in

Quantität und Qualität vervollkommnet, 2. abstrakte Gedanken werden abgewiesen, die eventuell Sorgen erzeugen könnten, 3. Phantasie und cogitativa werden auf sinnliche Reize gerichtet. Daher steigert sich seine fröhliche Stimmung. Avicennas Werk über die Arzneien des Herzens ist in diesem Probleme unsere Quelle gewesen.

Unterabteilung IV: Die quantitativen Qualitäten.

Sie sind Qualitäten, die primär der Quantität und sekundär dem Körper zukommen. Manche haften der Quantität als solcher an, manche der Quantität als Akzidens eines bestimmten Körpers, z. B. die Krummnasigkeit. Die Statur eines Menschen besteht aus Gestalt und Farbe. Erstere gehört in diese Kategorie, letztere in eine andere Gruppe der Qualitäten.

Die Arten dieser Qualitäten sind vier: 1. Die Figur, d. h. das von Grenzen vollständig umgebene, sei es von Linien oder Flächen. Ein Linienwinkel oder Flächenwidkel ist darin unvollständig, da eine Seite nicht umgrenzt bleibt. 2. Was weder Figur noch Winkel ist: die gerade oder kreisförmige Linie, 3. Die Statur, die aus Figur und Farbe besteht. 4. Die der Zahl als äußere Akzidenzien anhaftenden Qualitäten, z. B Geradheit, Ungradheit, Quadratur, Wurzel, Kubikzahl. Die wichtigen Probleme, die hier zu besprechen sind, lauten: 1. Welches ist der generische Begriff dieser Dinge. 2. Kritik der bekannten Deskription, die oben erwähnt wurde. 3. Die Figur gehört in die Kategorie der Qualität, nicht in die der Lage. 4. In welche Kategorie gehört der Winkel, die Statur. Letztere gehört nach Avicenna per se in diese Kategorie, nach einem ihrer beiden Teile in eine andere (die Qualität). Ihr primärer Träger ist die Quantität, ihr sekundärer der Körper.

Abhandlung I: Die Linie.

Die gerade Linie verhält sich so, daß sie immer ganz in einer einzigen Richtung verläuft, welchen Punkt man auf ihr auch immer annéhmen will. Dieses ist die Definition des Euklid. Man bestimmt sie auch als die kürzeste Verbindung zweier Punkte, wie es Archimedes aufstellte. Auf Objektionen gegen diese Aufstellungen ist zu antworten, daß dieselben nur Deskriptionen sein wollen, keine Definitionen.

Die Qualitäten der diskontinuierlichen Quantität (der Zahl) sind Akzidenzien eines Akzidens und müssen daher um so mehr die Natur

eines Akzidens besitzen. Sie sind zum Teil evident, primär, z. B. das Gerade und Ungerade, zum Teil abgeleitet. Die Akzidenzien der kontinuierlichen Quantität (die Geometrie) sind nicht evident. Ferner steht es nicht dem Mathematiker zu, sie nachzuweisen. Er empfängt sie vielmehr von dem Philosophen und deduziert aus ihnen die fehlenden, sekundären. Das Prinzip, aus dem er dieselben ableitet, ist der Kreis. Dreieck, Viereck, Fünfeck, Kugel usw. sind als existierend erwiesen, sobald die Existenz des Kreises feststeht, da man jene aus diesen konstruieren kann. Der K r e i s ist eine Ebene, die von einer Linie umgeben ist und deren gerade Verbindungslinien mit dem Mittelpunkte alle gleich sind. Die Existenz des Kreises leugneten die meisten Atomisten. Man stellte für die Existenz desselben drei Beweise auf: 1. Auf einer Fläche läßt man eine Linie sich um einen ihrer Endpunkte bewegen. 2. Die einfachen Körper, die Sphären, besitzen Kugelgestalt, deren Durchschnitt einen Kreis ergibt. 3. Lassen wir ein Gewicht von einem festen Punkte über einer Ebene kreisen, so stellt das Ganze einen Kegel dar, dessen Basis einen Kreis bildet. Der Zylinder entsteht aus dem Rechteck wie der Kegel aus dem rechtwinkligen Dreiecke, wenn beide um die entsprechende Achse bewegt werden. Dadurch ist zugleich der Atomismus jener widerlegt, aus dem sich diese falschen Konsequenzen ableiteten (243 a; Deduktion aus dem Gebiete des Mathematischen auf das des Physischen).

Die gerade und kreisförmige Linie unterscheiden sich s p e z i f i s c h voneinander, nicht numerisch; denn die Qualität stellt immer eine spezifische Differenz der Quantität dar (weil sie das formgebende Moment ist). Freilich sind die Bestimmungen der Quantitäten nicht das eigentliche Wesen derselben, das vielmehr unbekannt ist. Sie sind jedoch die äußeren Zeichen des Wesens und die propria der eigentlichen unbekannten Differenzen der Spezies, und daher können sie an deren Stelle treten. Das Gerade und Kreisförmige sind keine K o n t r a r i a. Zwischen beiden, so hat man behauptet, gebe es kein Verhältnis der G l e i c h h e i t, was jedoch unrichtig ist. Razi behauptet in seinen »mystischen Untersuchungen« die erste Thesis. Die mathematischen Größen sind jedoch Phantasievorstellungen, und in diesen ist eine Zusammenlegung der Kreislinie auf eine gerade Linie durch rollende Bewegung, wie es Archimedes betont, möglich.

Abhandlung II: Die Figur.

Die Mathematiker definieren die Figur als etwas, das von einer oder mehreren Grenzen umgeben ist und entweder eine Fläche oder

einen Körper darstellt. Die Linie ist keine Figur noch der Punkt eine Grenze. In jeder Figur sind drei Momente zu unterscheiden 1. das Substrat, 2. die Grenzen und 3. die Gestalt, und zwar entweder die logischen Begriffe der Figuren, die begriffliche Relationen sind, oder die begrenzten Figuren der Ausdehnungen, oder diese Inhalte, insofern sie als Akzidenzien physischen Materien anhaften. Ist dieses ein p a t i des Köpers auf Grund seiner Materie, oder eine Art der L a g e, oder eine q u a n t i t a t i v e Q u a l i t ä t ? Letzteres ist zu behaupten. Die Figur ist innerlich abhängig von d e r Lage, die in die Kategorie der Relation gehört, nicht von der anderen Lage, die eine selbständige Kategorie bildet. Philosophisch definiert ist die Figur also eine F o r m, die der Ausdehnung insofern zukommt, als sie begrenzt oder begrenzend ist.

Auch der Winkel ist eine Qualität. Alle Arten desselben stimmen nach Avicenna (Kategorien) in der Bestimmung überein, eine von mehr als einer Grenze umgebene Ausdehnung zu sein, so daß alle in einer gemeinsamen Grenze zusammentreffen. Dieses ist eine der Quantität anhaftende F o r m, also eine Qualität. Nach ibn al Haitam kann der Winkel nicht als Quantität aufgefaßt werden; denn er wird durch Verdoppelung vernichtet und in einen wesentlich verschiedenen umgewandelt, während die Quantität bestehen bleibt (245 a). Die passiones (pati) inhärieren der Quantität, ja vielmehr dem Träger derselben primo et per se als einem t e i l b a r e n. Dies gilt aber nicht von den mathematischen Figuren. Sie sind daher keine p a s s i o n e s quantitatis noch Arten der L a g e; denn diese besteht in dem Verhältnis p h y s i s c h e r T e i l e zueinander. Eine Figur ist nur in ihrer Materie, nicht in ihrem Wesen teilbar. Darin verhält sie sich wie eine Qualität. Darin unterscheidet sie sich jedoch von den anderen Qualitäten, daß sie keine Veränderung, Kontrarietät oder Intensitätsunterschiede zuläßt. Auch das Gerade und Ungerade in der Zahl bilden keine Kontraria. In allen diesen Lehren schließe ich mich an Avicenna an.

Abhandlung III: Die Statur.

Kein Disputator (245 b 14 unt.) wird mich zur Annahme der Lehre bewegen können, daß die Statur eine einheitliche Qualität und eine einzige Wesenheit sei, obwohl ihre sprachliche Bezeichnung eine einzige ist. Verbindet sich mit der F i g u r eine F a r b e, so entsteht auf Grund der Existenz beider eine n e u e Q u a l i t ä t, durch die es möglich wird, von jemandem zu behaupten, er sei schön oder häßlich Jene beiden verhalten sich also wie die U r s a c h e n der Statur,

nicht ihre konstituierenden Prinzipien. Die Bestimmung des Schönen haftet nicht etwa der einzelnen Ursache noch auch der Summe beider stückweise, sondern wie einer Einheit an, und daraus ist ersichtlich, daß hier eine besondere Form aktuell aufgetreten ist, indem jene beiden Ursachen sich vereinigten.

Nach gemeinsamer Lehre ist es nicht zulässig, daß sich Arten von Akzidenzien aus Genus und Differenz zusammensetzen. Avicenna entgegnete: Akzidenzien können aus anderen Akzidenzien zusammengesetzt sein. Eine Zusammensetzung aus Genus und Differenz gibt es aber in den Akzidenzien nicht. Darauf antworte ich: Dies widerspricht Behauptungen Avicennas in der Metaphysik (III 2—5). Eine Zusammensetzung aus Genus und Differenz ist vorhanden. Das unter eine Kategorie Fallende muß jedoch in sich ein einheitliches Ding sein. Eine Zusammensetzung findet nur nach äußeren Momenten statt, z. B. einer besonderen, individuellen Bestimmung, die die Differenz darstellen. Linien, Winkel und Punkte sind die propria dieser Differenz. Die substanziellen Zusammensetzungen verhalten sich ebenso wie diese, die akzidentiellen.

Zwischen den Verhältnissen der Zahl besteht keine eigentliche Kontrarietät. Nur einige Züge derselben finden sich in ihnen vor. In den Proprietäten der Zahl, z. B. der Ungeradheit, ist keine größere oder geringere Intensität, kein Zu- oder Abnehmen möglich; denn ihr Substrat ist unveränderlich. Das Gerade und Ungerade sind keine wesentlichen Bestimmungen der Zahl; denn dann müßten sie allen Zahlen zukommen.

Teil III: Die übrigen Kategorien.

Abhandlung I: Die Relation.

Kapitel 1: Deskription derselben.

Alle Kategorien folgen in eigenartiger Weise dem Sein und dem Einen. Unter dem Seienden versteht man vielfach das reine Seiende, manchmal das so Beeigenschaftete (der Träger), manchmal das konkrete Seiende zusammen mit der Eigenschaft. Das Erste verhält sich wie das logisch —, das zweite wie das physisch —, das dritte wie das begrifflich — Allgemeine. Letzteres ist die Summe aus einer intentio prima, z. B. dem Menschen, abstrahiert aus diesem individuellen Menschen, und einer intentio secunda, z. B. dem Begriffe der logischen Spezies. Ebenso prädiziert man das Weiße manchmal von dem Akzi-

dens, manchmal dem Substrate, manchmal der Summe beider. In gleicher Weise versteht man unter der Relation manchmal 1. die Relation allein, 2. manchmal deren Träger, 3. manchmal die Summe beider. Der erste Begriff ist die als Relation bezeichnete Kategorie.

Die Gelehrten definieren die Relation in den Kategorien, dem ersten Teile der Logik als etwas, dessen Wesen in Beziehung zu einem anderen gedacht wird, das die gleiche Realität besitzen muß. Objektion. In dieser Definition ist das definiendum enthalten (in den Worten: »in Beziehung zu«), eine definitio circularis. Antwort: Diese Worte werden im generischen Sinne verstanden. Sie bilden die Basis für das Spezifische, das durch die Worte: »Wesen« bezeichnet wird. Oder: Diese Worte bezeichnen den Träger der Relation in dem zweiten Sinne. Die Erkenntnis der Relation ist ferner etwas Natürliches. Sie erfordert nur ein Aufmerksammachen durch Deskription (247 a).

Kapitel 2: Die Termini der Relation.

Eine Proprietät der Termini ist die Reziprozität in der Potenz und dem Akte, in der Außenwelt und der Innenwelt, sogar im Nichtsein. Schwierigkeit: Zwei Teile der Zeit stehen in Relation, ohne sich jedoch reziprok zu verhalten. Avicenna: Im Geiste werden beide Teile als real vorgestellt, und ferner stehen beide in realem Zusammenhange, insofern die spätere Zeit aus der früheren entsteht. Antwort: Schirázis: Dieses genügt nicht zur Lösung der Schwierigkeit; denn die zeitliche Relation ist eine r e a l e, keine rein logische. Beide Teile müßten also gleichzeitig real sein. Jedoch ist der erste Teil dadurch bestimmt, daß er real war, so wie es in der Zeit überhaupt möglich ist; denn in ihr bewirkt die Existenz des einen Teiles die Nichtexistenz des anderen. Die Erkenntnisinhalte der Zeitteile stehen sodann in eigentlicher Relation, da sie beide dieselbe Art des Seins, die logische, besitzen. Eine rein logische Relation besteht zwischen zwei Dingen, die nur logisch verschieden sind, z. B. Wesenheit und Dasein. Wissen und Wissensinhalt, eine rein reale zwischen Ursache und Wirkung, von denen jeder Terminus real existieren muß. Nach Avicenna ist eine reale Reziprozität zwischen den S u b s t r a t e n der Relation nicht erforderlich, z. B. Wissen und Gewußtes. Schirázi: Dieses trifft nicht zu, wenn man die Relation präzise, primo et per se, auffaßt.

Eine andere Proprietät ist die Konvertibilität der Termini in dem Sinne, daß man aus der Relation eines jeden auf die des anderen schließen kann, z. B. zwischen Vater und Sohn. Die Konvertibilität muß sich auf die Relation als solche stützen, nicht auf die sekundären

Momente. Sie stützt sich auf die Gleichwertigkeit der Termini in der formellen Hinsicht der Relation. Drei Dinge sind zu unterscheiden: 1. das Subjekt, von dem die uneigentliche Definition der Relation ausgesagt wird, die eigentliche Kategorie derselben; 2. irgendeine Art der Relation, so daß die eigentliche Relation ein wesentliches Moment dieses Gegenstandes ausmacht; 3. eine andere Wesenheit, von der die Relation ein äußeres Akzidens ausmacht. Die anderen Bestimmungen der Relation, z. B. das esse rem, das esse accidens, sind entgegen der Behauptung Avicennas keine Relationen. Das Substrat, z. B. der Vater, als Substanz gehört in eine andere Kategorie als die Relation der Vaterschaft.

Kapitel 3: Die Realität der Relation.

Viele Dinge existieren zwar real, doch nicht in einer selbständigen Existenzweise, z. B. das Akzidens, ferner Genus und Differenz im einfachen Dinge. Zu dieser Gruppe gehört auch die Relation (die bilateral ist) und die Beziehung (die unilateral ist). Denn deren Existenz ist nicht verschieden von (»außerhalb«) der ihres Trägers. Unter Existenz eines Dinges versteht man, daß sein Begriff von einem in der Außenwelt real existierenden Dinge, und zwar in realer Prädikation ausgesagt wird. Dieses gilt von der Relation in bezug auf ihren Träger. Gegen die Realität der Relationen wurde vorgebracht: 1. Ihr Inhärenzverhältnis ist eine neue Relation zweiter Ordnung, und deren Inhärenzverhältnis eine weitere dritter et sic in infinitum[1]). Avicenna (Metaphysik) entgegnete: Man muß in jedem Falle den Jnhalt herausschälen, der per se bezogen wird, und auf Grund dessen die sekundären Dinge in Relation stehen. 2. Die Relationen müßten sich von den anderen Dingen real unterscheiden und eine besondere Bestimmung besitzen. Diese müßte der Relation vorausgehen, da sie deren Fundament sein soll. Jeder Relation müßte also eine andere vorausgehen et sic in infinitum. 3. Relation und Dasein haben keine innere notwendige Beziehung zueinander. 4. Gott müßte Substrat zeitlich entstehender Akzidenzien sein (249 a). Antwort Schirázis: Die Existenz der Relation ist verschieden von der der Substanz und ihrer Kausalfunktion, wenn die Substanz eine Ursache ist. Ihre Existenz unterscheidet sich jedoch nur logisch von der jener Dinge, wie auch die Differenz sich nur logisch von dem Genus im realen Dinge trennen läßt. Wenn sie sich ferner von anderen Dingen differenziert,

[1]) Man vergleiche dazu das System des Muammar, ca. 850.

so erfordert dieses keine reale Bestimmung, die hinzugefügt werden müßte; denn die realen Wesenheiten der Existenzformen (d. h. der wirklichen Dinge, die Modifikationen des Seins sind) besitzen als solche (abgesehen von ihrem logischen Sein) kein physisch-natürliches Universale, das eine Art darstellte für seine Einzeldinge. Dann erst wären weitere, hinzuzufügende Bestimmungen erforderlich, um die übrigen Unterschiede zu begründen.

Der eine Terminus der Relation stellt sich ebenso wie der andere dar. An Abstraktion und Seinsart müssen beide gleich sein. Durch die Individuation der Termini wird daher die Relation individualisiert.

Die Relationen sind teils in ihren Termini verschieden (Ganzes und Häflte) teils übereinstimmend (Gleiches in der Quantität, Ähnliches in der Qualität). Die Verschiedenheit kann begrenzt und unbegrenzt (viel und wenig), auf ein Begrenztes fundiert sein oder nicht (zu viel — zu wenig). Die Relation beruht auf einer besonderen Eigenschaft (liebend — geliebt) oder nicht, und zwar unilateral oder bilateral. Diese Einteilungen sind aus Avicenna und anderen entnommen. Besondere Probleme sind: Allen Kategorien können Relationen zukommen.

Per accidens können die Relationen eine größere oder geringere Intensität annehmen, insofern sie nämlich an den Verhältnissen ihrer Substrate teilnehmen, nicht aber per se, wie es Avicenna beweist. Einen Widerspruch kann man Avicenna nicht vorwerfen, wie es einige der späteren Philosophen taten. Das Universelle ist eine relative Bestimmung, die allen Wesenheiten, abgesehen vom Sein, zukommen kann und von der Potenz zum Akte übergeht, wenn ein Universale Einzeldinge unter sich enthält. Das Universelle als solches ist ein wirkliches Genus der logischen Kategorien. Das Genus wird von ihnen prädiziert wie ein Akzidens, das in Relation steht, von seinem Substrate. Prädiziert man aber die Universalität von dem Genus, so ist dieses die Aussage eines Bestandteiles von dem Kompositum. Das physisch-natürlich Allgemeine existiert per se nicht in der Außenwelt, entgegen der Ideenlehre Platos. Auch die Beziehung des Ganzen zum Teile ist eine eigenartige Relation, ferner das Übervollkommne, Vollkommne, Genügende, Mangelhafte. Gott enthält in sich alle Dinge jedoch ohne aktuelle oder auch nur potenzielle Vielheit (von Relationen und Dingen).

Abhandlung II: Die übrigen Kategorien.

Kapitel 1: Das Wo.

Das Wesen des W o besteht darin, daß ein Ding an seinem (oder einem) Orte aktuell vorhanden ist. Es ist nicht identisch mit der Beziehung des Dinges zu seinem Orte noch auch mit dem Verhältnis des Substrates zu seinem Inhärens. Das Räumlichsein und Zeitlichsein im allgemeinen ist kein besonderes Sein, das zum Einzeldinge hinzutritt und sich von dem Dasein des Dinges unterscheidet. Das Sein an einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit sind jedoch äußere Bestimmungen, und diese werden Wo und Wann genannt. Razi suchte in seinen »mystischen Untersuchungen« zu beweisen, daß das Individuellsein und Räumlichsein nicht identisch seien. Sonst müßte alles Individuelle wesentlich räumlich sein. Antwort: Das universelle Sein ist etwas, das analogice prädiziert wird. Es ist also keine in allen Dingen gleiche Natur mit gleichen Bestimmungen. Nego ergo consequentiam.

Das primäre Wo ist der ausschließliche Ort eines Dinges, den es ganz erfüllt, das sekundäre der weitere Ort, an dem auch noch für andere Dinge Raum ist. Es gibt ein generisches (das Räumlichsein) spezifisches (das in irgendeinem Bereiche, z. B. der Luft, sein) und individuelles Wo des Dinges. Letzteres ist daneben auch noch durch die Zeit (als hic et nunc) bestimmt. Razi sucht vergeblich in seinen »mystischen Untersuchungen« zu beweisen, daß keine besondere Eigenschaft vorhanden sein müsse, die die U r s a c h e jenes individuellen Wo wäre, welches letztere allgemein behauptet wird; denn jeder Vorgang muß seine Ursache haben.

Die Orte können sich konträr gegenüberstehen, z. B. Peripherie und Zentrum. Eine größere oder geringere Intensität nehmen sie aber per se nicht an, höchstens per accidens, d. h. auf Grund einer speziellen Art des Ortes, z. B. höher und niedriger. Dieser Intensitätsunterschied verhält sich aber nicht wie eine akzidentelle Relation — eine irrige Lehre Rázis in seinen »mystischen Untersuchungen«; denn die Relation ist für eine größere oder geringere Intensität nicht aufnahmefähig.

Kapitel 2: Das Wann.

Das Wann ist das Vorhandensein des Dinges in einer Zeit oder einer Grenze derselben; denn viele Dinge fallen in die Grenzen der Zeiten (die unteilbaren Augenblicke). Die primäre, »wahrhafte« Zeit eines

Vorganges ist die ihm kongruente Dauer, die sekundäre Zeit ist der größere Zeitabschnitt. Die primäre Zeit kann ein Ding an demselben Raume nicht mit anderen teilen. Per se besitzen ein Wann die Bewegungen, alle übrigen Dinge nur per accidens, durch Vermittelung der Bewegung. Auf diese weitverbreitete Lehre antworte ich: Die Existenz der physischen Substanz ist eine fließende (Heraklit) beständig sich erneuernde, also eine phasenweise verlaufende, der die Zeit kongruent ist. (Sie fällt also p e r s e in die Zeit.) Ebenso verhalten sich einige Quantitäten, Qualitäten, Lagen, Orte, die ein phasenweise verlaufendes Sein besitzen. Sie besitzen Seinszustände, die allmählich, nacheinander verlaufen. Das Wann ist aus diesem Grunde ein relativer Begriff, dem als Relation per se keine größere oder geringere Intensität anhaften kann. Primo et per se kommt also das Wann den veränderlichen Seinsweisen, per accidens den Substanzen zu.

Kapitel 3: Die Lage.

Die Lage besteht darin, daß die Teile des Körpers zueinander im Sinne der verschiedenen Richtungen in Beziehung stehen, z. B. Stehen und Sitzen. Sie ist also keine Beziehung, sondern eine Seinsweise des Körpers, die aus den Beziehungen seiner Teile resultiert. Ferner unterscheidet sie sich von d e r Lage, die auch dem Punkte zukommt und darin besteht, daß der Gegenstand Objekt eines individuellen Hinweises sein kann. Durch Vermittelung der mathematischen Ausdehnung haftet dem physischen Körper die Lage an. Es ist ferner zu unterscheiden 1. die Lage des physischen Körpers und 2. die Lage, die in der Quantität vorhanden ist, und die nicht genügt, um Objekt eines sinnlichen Hinweises sein zu können (Unterschied des Physischen und Mathematischen). Auf sie kann nur in der Phantasie hingewiesen werden (252 a). Auch der abstrahierende Verstand kann auf Objekte hinweisen. Diese sind aber Begriffe und Universalia. Die Lage ist teils eine natürliche, teils nicht, teils eine aktuell, teils eine nur potenziell vorhandene. Sie kann auch Kontrarietät (auf den Füßen und auf dem Kopfe zu stehen) und Intensitätsunterschiede (im Geradestehen oder Krummsein) annehmen. Von den mathematischen Figuren gilt dies wegen fehlender Materie nicht.

Das S i c h v e r h a l t e n (se habere) und Besitzen ist eine »Form«, die auf Grund dessen auftritt, daß sich der Körper ganz oder zum Teil innerhalb eines Umgebenden befindet, so daß der eine die Bewegung des anderen mitmacht, z. B. das Kleid. Der Besitz äußerer Dinge, z. B. eines Pferdes, gehört in die R e l a t i o n.

Kapitel 4: agere et pati.

Das Wirken besteht darin, daß die Substanz sich so verhält, daß von ihr eine Wirkung auf ein anderes Ding ausgeht, die unbeständig ist, solange jenes Wirken anhält. Das Leiden besteht darin, daß eine Substanz eine Wirkung in sich aufnimmt, die solange sie Wirkung ist, unbeständig bleibt. Davon ist das Schaffen und Erschaffenwerden (Handlung und Gewirktwerden) unterschieden, weil diese auch ohne Bewegung und Veränderung vor sich gehen können. Kontrarietät und Intensitätsgrade sind in dieser Kategorie möglich. Die Farbe gehört also in die Qualität, wenn sie als ruhende unveränderliche Farbe erscheint, in die Kategorie des agere et pati, wenn sie als ein allmählich sich vollziehender Vorgang, der auf einen anderen ebensolchen Vorgang (die Ursache) zurückgeht, auftritt, — in die der Bewegung, wenn man den Vorgang in sich, nicht seine beiden Endpunkte ins Auge faßt.

Razi behauptet in seinen mystischen Untersuchungen: Das agere et pati kann keine positive Eigenschaft des agens und patiens sein. Wenn nämlich das kausale Wirken sich als ein Mittelglied zwischen Ursache und Wirkung einschiebt, dann muß es selbst eine besondere Ursache besitzen, was zu einer unendlichen Kette führt. Antwort: Diese Schwierigkeit entstand bei Razi aus dem Umstande, daß er einige Prinzipien der Metaphysik nicht verstanden hat, z. B. das Sein, sein (in concreto nur logisches) Hinzutreten zur Wesenheit, ferner daß zu jeder Wesenheit ein individueller Anteil am Sein gehört. Ebenso wie die Wesenheiten im Inhalte verschieden sind, sind sie es auch im S e i n, das sich in einer besonderen Weise mit jeder verbindet. So führt es Avicenna bei den Relationen aus. Das Wirken erfordert allerdings eine Ursache, aber keine andere als den Wirkenden, da sie kein getrenntes Sein besitzen. Es gehört zu den notwendigen Akzidenzien einiger Kategorien und ist identisch mit der R e l a t i o n des Wirkendsein, ohne daß sie s e b s t ä n d i g e Existenz besitzen.

Teil IV: Die Substanz.

Vorwort.

Dieser Teil untersucht 1. die Substanz und 2. ihre primären Arten. Diese gehören nämlich zu den Akzidenzien des Seins als solchen (aristotelische Definition der Metaphysik) und daher müssen sie in der universellen Wissenschaft erforscht werden, die die Akzidenzien des

Seins untersucht, ohne auf die individualisierenden Momente zu achten.

1. Das Wesen von Substanz und Akzidens ist daraus ersichtlich, daß einige Dinge in sich existieren, andere in anderen. Die letztere Art der Existenz ist nicht zu umgrenzen, da der Ausdruck: sein in einem Dinge aequivoce gebraucht wird. Die erstere ist entweder identisch mit dem reinen Sein (Gott) oder verschieden von ihm, die außergöttlichen Substanzen. Die Inhärenz ist das Existieren eines Dinges in einem anderen, nicht wie ein Teil von ihm und so, daß es sich ganz in dem anderen ausbreitet und von ihm nicht getrennt werden kann (253 b 1). Nach anderen besteht sie darin, daß ein Ding in das andere eindringt (»einsickert«), so daß der sinnliche Hinweis für beide derselbe ist (indem sie ein konkretes Ding ausmachen). In dem Kommentar zur Führung zur Weisheit (scharh alhidaja alatirīja!) haben wir viele Widerlegungen falscher Definitionen der Inhärenz angeführt. Gott führte mich aber den rechten Weg und offenbarte mir aus den Schätzen seiner Weisheit, indem er mir folgende Definition der Inhärenz inspirierte: Sie besteht darin, daß die Existenz eines Dinges identisch ist mit seiner Existenz an einem anderen, so daß dieses andere mit jenem (dem Inhärens) beeigenschaftet wird. Besitzt nur die individuelle nicht die spezifische Wesenheit notwendig das Inhärenzverhältnis, so ist sie das, was die Peripatetiker als Form bezeichnen, da sie nach Plato als Spezies (nicht aber als konkretes, materielles Individuum) selbständig existieren kann. Man unterscheidet nach Avicenna (Metaph. II) primäre und sekundäre Substrate, d. h. materia prima et secunda. Nach der Lehre der Akademiker (arruwaḳijún) ist jedes Inhärens ein Akzidens (da sie nicht die aristotelische Hyle annehmen). Jedoch bilden einige Akzidenzien Bestandteile der Substanz, die demnach früher sind als sie. Sie unterscheiden nur logisch zwischen Form und Inhärenz (254 a). Fünf Arten der Substanzen sind zu unterscheiden: Hyle, Form, Körper, Seele (als Lebensprinzip) und Geist (vgl. Avicenna: Metaphysik; Übersetzung S. 95 Anm. 4). Die Substanz ist entweder die dreidimensionale, der Körper, oder ein Teil von dieser, und dann entweder der potenzielle, die Hyle, oder das aktuelle, die Form — oder sie wirkt in dem Körper: die Seele — oder sie ist von ihm getrennt: der Geist. Die Seele des Menschen ist seine mit Erkenntnisfähigkeit begabte Form, die den Leib zu einer Volkommenheit höherer Ordnung aktualisiert.

2. Das Akzidens ist dasjenige, was in einem Dinge existiert, ohne daß dieses durch jenes (das Inhärens) sein Bestehen erhält noch auch daß jenes einen Teil von diesem bildet. Ohne das Inhärens, kann

jedoch das Substrat nicht bestehen. (Eine akzidenslose Substanz ist etwas Unreales, rein Gedachtes.) Dieses sind vier Bestimmungen. Ein Akzidens kann nicht zwei Substraten inhärieren. Für das Substrat ist eine beziehungsweise Einheit (durch eine gewisse formelle Hinsicht) genügend, um die erforderliche Einheit des Substrates herzustellen, z. B. die Zehnzahl. Die Einheit jedes Dinges ist identisch mit seiner individuellen Existenz. Als Akzidenzien können diese beiden Inhalte aber nicht aufgefaßt werden. Das Sein jedes Dinges (254 a 21) ist vielmehr identisch mit der »aktualisierten Wesensform seines Selbst, durch die es eine real existierende Wesenheit ist«. Dadurch wird die Schwierigkeit gelöst, um deren Verständnis die Geister der hervorragendsten Denker sich bemüht haben [1]). Die Eigenschaften werden nach dem Verhältnisse zu ihren Substraten — ob sie Teile, konstituierende, das Dasein ermöglichende Elemente, bewegende Prinzipien oder äußerliche Zuwachse sind — eingeteilt in die Verhältnisse wie 1 a Farbe und Körper (äußeres Akzidens), 1 b Fähigkeit zu lachen und Mensch (aristotelisches Schulbeispiel für das proprium), 2. anima sensitiva und Tier (bewegendes, verbundenes Prinzip), 3. physische Wesensform zum Körper, Physis und materia secunda, 4. Wesensform und materia prima, Hyle, 5. Farbe und Räumlichkeit und Hyle [2]). Die Universalia können keine Substrate bilden, da sie keine reale Existenz besitzen. Sie können nur logische Subjekte sein. Eine besondere Schwierigkeit ist folgende: Die Bewegungen sind mit der Zeit verbunden, indem sie in ihr verlaufen. Wie ist dies aber möglich, da doch nur unteilbare Augenblicke, das jedesmalige Jetzt, von der Zeit real sind (255 a)?

3. Gegen die Definition der Substanz, sie sei ein Ding, das nicht in einem Substrate existiere, hat man eingewandt, sie gelte nicht von dem Begriffe der Substanz, da dieser im Geiste wie in einem Substrate vorhanden sei. Substanz und Wesenheit sind zu unterscheiden. Substanz ist die Existenzweise der Wesenheit in der Außenwelt. In der Innenwelt existiert sie als Akzidens des Geistes.

4. Substanz wird nach den meisten weltlichen (griechischen) Gelehrten von den ihr untergeordneten Dingen wie ein Genus, nach

[1]) In obigem Satze ist im Grunde das eigentümliche System Schirázis enthalten, da aus ihm sich seine Gesamtauffassung von den Weltdingen und ihrer Beziehung zu Gott ergibt.

[2]) Im folgenden (254 b 10) kritisiert Schirázi einige Ausdrücke Avicennas, in denen dieser primäres und sekundäres Substrat und dementsprechend Akzidens und differentia specifica verwechselt habe. »Unrichtig ist es auch, wenn Avicenna Einheit und Vielheit als Akzidenzien der Dinge auffaßt.« Einheit und Sein sind nach dem Grundprinzip der Philosophie Schirázis identisch (s. oben).

wenigen wie ein proprium ausgesagt. Die Beweise für die zweite Thesis sind nicht stichhaltig (256 a). Die Universalbegriffe der Substanzen sind selbst keine Substanzen, weder im Geiste noch in sich, was Plato behauptete. Die Fehlerquelle ist in diesen Lehren die Verwechselung von logischen und realen Dingen. Rázi leugnete zu Unrecht in seinen »mystischen Untersuchungen«, daß die Substanz ein konstituierendes Prinzip der Arten sei. Die einfachen Differenzen sind identisch mit den realen Existenzformen der Außenwelt (257 a 11). Rein logisch kann man sogar das Genus als ein Akzidens der Differenz auffassen. In der »Genesung der Seele« und der »Erlösung vom Irrtume« hat Avicenna dieses ausgeführt, und daher ist es zu verwundern, wie dieser Gedanke hat in Vergessenheit verfallen können. — Die Seele ist eine einfache Substanz, ohne daß jedoch das esse substantiam einen realen Teil von ihr bildet. Der Zweifel an der Substanzialität der Seele bleibt daher möglich, wenn sie sich auch selbst praesent ist. Rein geistiger Natur wird die Seele ferner erst, wenn sie sich durch die Erkenntnis geistiger Dinge vervollkommnet hat. Dann erkennt sie intuitiv ihre Substanzialität. Tusi hat in seiner »Dogmatik« die Verhältnisse von Genus und Differenz auseinandergesetzt (258 a 9 unt.).

5. Primäre Substanzen sind nach den weltlichen (griechischen) Gelehrten die Individua, sekundäre die Arten, tertiäre die Genera. Das Prinzip dieser Ordnung ist entweder die Substanzialität oder die Dignität. Die Geister sind jedoch vorzüglicher als die Körper, da sie aktive Substanzen sind und individuelle und »artähnliche« (d. h. materielle und immaterielle) Dinge hervorbringen können.

Der Meister der Anhänger der Philosophie der Erleuchtung (Suhrawardi) erhob manche Einwände gegen die weltlichen Gelehrten (alhukamá), die Anhänger des Aristoteles. Sie lauten 1. Die Substanz ist ein Genus. Das Genus wird nach aristotelischer Lehre nicht analogice prädiziert. Daher können die Substanzen keine Stufenordnung bilden (da mit dieser die praedicatio analogica gegeben wäre). 2. Auch in der Individualität stehen die materiellen Dinge den geistigen gleich. 3. Würde die Substanzialität analogice prädiziert, dann müßten die geistigen Substanzen eher als die materiellen mit diesem Prädikate bezeichnet werden. Die Körperlichkeit kommt dem Menschen auf Grund des animal zu und die Substanzialität auf Grund der Körperlichkeit oder der seelischen Natur. Dann also kommt das Substanzsein eher dem Körper zu als dem animal und der anima. 4. Nur dem Wesen nach gehen die Ursachen den Wirkungen im Bereiche der Substanzen voraus. Es gibt also nach Aristoteles keine andere Ordnung. 5. Wesensform und Materie, zwei Substanzen, setzen den Körper zu-

sammen. Dieser ist also ein Konglomerat von Substanzen, keine eigene, selbständige Substanz als Körper. Schirazi: Zur Antwort verweise ich auf die Kategorienlehre Avicennas (Genesung der Seele: Logik II 4 Kap. 2). Die Substanzialität kann nicht von der Ursache auf die Wirkung übergehen, da sie ein unzertrennbarer Begriff ist. Das Dasein kann jedoch bewirkt werden und bewirken und daher eine Rangordnung zulassen. Dem Dasein (nicht der Substanzialität nach ist daher die Körperlichkeit früher als das animal und dieses früher als der homo. Die Peripatetiker leugneten eine Ordnung in den Wesenheiten (259 b 1). Sie lehrten vielmehr: Die individuelle Wesensform ist durchaus identisch mit der ihr zukommenden Existenz. Nur in der Existenz kann nach ihnen also ein Kausalverhältnis statthaben, nicht in den Wesenheiten. Es ist eine platonische Idee, daß das Sein etwas rein Logisches ohne Wirkung in der Außenwelt sei. Fälschlich legten einige Gelehrte diese Ansicht dem Aristoteles bei.

6. Ob die Substanzen konträr sein können, ist nach Avicenna ein Wortstreit. Im weiteren Sinne des Kontrariums kann dieses auch der Substanz zukommen, nicht im engeren, in dem es nur die Akzidenzien betrifft. Sie können keine Intensitätsunterschiede und keine Bewegung erleiden. Selbst Suhrawardi gibt dies zu, abgesehen von seiner Erklärung in den »philosophischen Unterhaltungen«. Dieses bedeutet (260a 2): Die Substanz entsteht nicht allmählich durch Bewegung.

Die Mystiker wollen Bewegung und Intensitätsunterschiede der Substanz aufstellen: Bei dem aktiven, lichtähnlichen Verstande ist die Einheit der Substanz vorhanden, die sich in den verschiedenen Stufen der Weltbildung, also in verschiedener Intensität verwirklicht. Die Unterschiede des Verstandes weisen ferner auf eine Zunahme resp. Abnahme der Substanz der Seele hin. Dieselbe Hyle nimmt verschiedene Wesenformen an. Diese weisen also Kontrarietät, Intensität und Bewegung auf. Antwort: Diese Verschiedenheiten beruhen auf einer Bewegung im Dasein der Dinge, nicht in deren Wesenheiten. Von letzteren gilt also die genannte aristotelische Lehre.

Eine Proprietät der Substanz ist es ferner, daß sie Objekt eines sinnlichen und begrifflichen Hinweises sein kann. Von den Universalia gilt dieses nicht. Nach den Aristotelikern kann die unkörperliche Substanz nicht Gegenstand eines geistigen oder individualisierenden Hinweises sein, wohl aber nach den Platonikern (elruwaḳijún), und diese haben Recht [1]). Die Substanz existiert in sich selbst. Die univer-

[1]) Die platonischen Ideen, die Gegenstand dieses Hinweises sein können, leben im Islam in der auf die Engel angewandten Lehre fort. Diese sind Substanzen, deren Spezies zugleich Individuum ist.

sellen Substanzen bestehen nach den Aristotelikern jedoch nicht in sich; nach anderen Griechen sind sie in der Erkenntnis der Geister der Sphären vorhanden (also als Akzidenzien). — Numerisch ein und dieselbe Substanz kann entgegenstehende Eigenschaften in sich aufnehmen. Die geistige Welt, die durch die »wohlbewahrte Tafel« repräsentiert wird, ist unveränderlich. Die seelische Welt, die durch »das Buch des Schicksals« dargestellt wird, ist veränderlich. — Ein und dasselbe Ding kann nicht Substanz und Akzidens sein resp. werden. Avicenna widerlegte die entgegenstehenden Bedenken: a) Die Differenzen der Substanzen sind auch selbst Substanzen und zugleich Qualitäten. b) Die Wesensform existiert in ihrem Träger nicht wie ein Teil desselben. Folglich muß sie ihm wie ein Akzidens inhärieren. c) Die Hitze ist ein Teil des Heißen, also Substanz, und zugleich sein Akzidens. d) Das Akzidens eines Kompositum verhält sich wie ein Teil desselben, also eine Substanz. Antwort: Die Substanz ist von dem Substanzartigen zu unterscheiden. Die animalitas ist z. B. in sich Substanz, für den Menschen etwas Substanzartiges und für den Gehenden etwas Akzidentelles. Diese Begriffe sind also in gewissem Sinne relative, wie es Avicenna in den Kategorien ausführt. Dort findet man allerdings nicht Lehren, die alle Thesen (auch die der Mystiker) Systeme und Untersuchungen umfassen [1]).

Es ist sehr zu verwundern, daß Razi, nachdem er diese Gedanken in seinen Schriften des öfteren auseinandergesetzt hat, in seinen »mystischen Untersuchungen« ausführt: Das Inhärens eines Dinges hat die logische Bestimmtheit, in einem Substrate (wie ein Akzidens) und in einem Kompositum (wie ein Teil) zu sein. Das Inhärens ist also Substanz und Akzidens zugleich.

Problem I: Die Gesetzmäßigkeiten der Substanzen.

Abhandlung I: Die Substanzialität der physischen Körper.

Kapitel 1: Das Wesen des physischen Körpers.

Die Unvollkommenheit in der Stufenfolge der Weltordnung findet sich dort, wo die Dinge sich selbst nicht präsent sind und kein Bewußtsein ihres Selbst haben. Dieses ist das ausgedehnte Sein, das räumliche und zeitliche Dimensionen trägt. Ferner besitzt es in der

[1]) Schirázi ist sich bewußt, die Lehren Avicennas im mystischen Sinne weiterzubilden. Die griechische Philosophie betrachtet nach seiner Auffassung zu wenig die transzendente Welt.

inneren Fülle, Sammlung und Aktualität im Sein kein solches Maß, dessen Selbstbewußtsein (»Präsenz«) in dem Zustande des Unbewußtseins (der »Nichtpräsenz«) potentiell nicht enthalten ist. [1]). In dieser Lage befindet sich der Körper; denn jeder beliebige Teil von ihm ist einem jeden anderen »nicht präsent«, und somit ist auch die Summe sich selbst »nicht präsent«. Dies ist der höchste Grad der Unvollkommenheit in der Seinsweise auf der Linie der Substanzen. Die eigentümliche Art der Existenz des Körpers umschließt seine Nichtexistenz (d. h. seine Potentialität, die Hyle). Wenn die Form der Körperlichkeit auch Finsternis in sich birgt, so gehört sie doch zu den Stufen des Lichtes [2]), des Seins. Wenn die Emanation nicht bis zu dieser Grenze, dem Körper, vorging, wäre seine Nichtexistenz ein größeres Übel und sein Nichterschaffen Geiz seines Schöpfers, des Prinzipes der Emanation. Die Existenz des Körpers ist also trotz seiner Unvollkommenheit in der Weltordnung notwendig.

Avicenna definierte den Körper als die für die drei Dimensionen aufnahmefähige Substanz. Razi suchte die Auffassung zu widerlegen, als sei dieses eine eigentliche Definition des Körpers. Tusi erläutert in seinem Kommentar zu Avicennas »Thesen« (ischarát): Die Aufnahmefähigkeit ist nicht die eigentliche Differenz. Diese ist vielmehr »das Aufnahmefähige« (konkret). Dieser Gedanke ist jedoch wertlos. An Stelle der Differenzen, dies ist die richtige Antwort, setzt man deren Konsequenzen, z. B. das esse rationale an Stelle der in der Seele wurzelnden Fähigkeit, die Universalia zu denken, — so auch in obiger Definition das Aufnahmefähige an Stelle der Wesensbestimmung, aus der sich die Aufnahmefähigkeit ergibt. Avicenna stellt in der Metaphysik seiner Genesung der Seele in demselben Sinne die sinnliche Wahrnehmung als Differenz des animal auf, obwohl sie nur ein äußeres Indizium für die Differenz ist.

Man erläuterte die Differenz in obiger Definition als die Möglichkeit für die Annahme der drei Dimensionen. Dadurch setzt man die kontinuierliche Ausdehnung bereits voraus, und diese ist das Wesentliche für den Körper (263 a). Die Linien der kontinuierlichen Ausdehnung existieren potentiell im Körper (man kann sie sich in allen drei Dimensionen gezogen denken), die Kontinuität aber als

---

[1]) Beide Zustände fallen beim Körper zusammen. Einen Unterschied zwischen Bewußtsein (Präsenz) und Unbewußtsein (Nichtpräsenz) gibt es nicht. Diese mystische Idee entnimmt Schirázi der Tatsache, daß im Körper ein Teil neben dem anderen liegt.

[2]) Diese persischen Vorstellungen sind der Philosophie Suhrawardis entnommen. Sie fügen sich in das platonische System der Emanationslehre gut ein, wie das folgende zeigt.

Wesensform der Körperlichkeit aktuell. Die Epigonen änderten die Definition des Körpers, da sie den Sinn der ererbten Doktrin nicht erfassen konnten, und lehrten: Der Körper ist die lange, breite und tiefe Substanz. Das Wort »Länge« ist nach Euklid jedoch vieldeutig. Dasselbe gilt von den übrigen Bezeichnungen. Andere unter den Epigonen definierten: Der Körper ist dasjenige, in dem drei sich senkrecht schneidende Dimensionen angenommen werden können. Dadurch stellten sie drei neue Bestimmungen auf: 1. die Möglichkeit (»können«), 2. die Annahme und 3. die senkrechten Winkel. Diese Möglichkeit ist nach Razi in seinen mystischen Untersuchungen, der sich auf Avicenna beruft, die universelle Möglichkeit. In der Metaphysik betont Avicenna, daß diese Potentialität als solche nicht zum Wesen des Körpers gehöre. Mit der Aktualität der Annahme müßte dann das Wesen des Körpers vernichtet werden.

Objektionen gegen die Definition Avicennas: 1. Sie gilt auch von der Hyle. Auch diese ist für die drei Dimensionen aufnahmefähig. 2. Auch in der Phantasie, die doch kein physischer Körper ist, können diese Dimensionen supponiert werden. 3. Die Möglichkeit ist eine Privation ohne reale Existenz. Antwort: In der Definition des Kontinuum und anderer Dinge nimmt Aristoteles selbst den Begriff des Möglichen auf. Die Materie (Hyle) ist dasjenige Prinzip, durch das der Körper aufnahmefähig für die Dimensionen wird, während die Form dasjenige ist, wodurch die Aktualität und das Wirken begründet ist. Der Träger jener Aufnahmefähigkeit ist jedoch nicht die Hyle, sondern das Kompositum; denn nur die Disposition für etwas, nicht aber die Eigenschaft, etwas zu sein, kommt der Materie zu. In einer anderen Welt gelten andere Gesetze (264 b 7). Dort ist das Feste, der kompakte Körper dieser Welt, Licht und die Erde, die man bewohnt (eldār) ein Lebewesen (die Sphäre des Himmels, die belebt ist).

Kapitel 2: Die Existenzweise der Körper.

Einige behaupten: Die Körper bestehen aus Substanzen, die Lage besitzen und unteilbar sind. Sie sind ferner nach einer Auffassung unendlich an Zahl selbst im Senfkorne — es ist die des Nazzám [1]) und seiner Schule — nach anderer, der aller orthodoxen Theologen, endlich an Zahl. Nach anderen ist der Körper von kontinuierlichem Zusammenhange (was Nazzám leugnete, da er aktuelle Teile annahm),

[1]) Nazzám lehrte, die Bestandteile der Körper seien ins Unendliche teilbar und geteilt. Dadurch leugnete er die Atomistik; denn diese läßt die Teilbarkeit bei unteilbaren Atomen endigen.

und zwar ins Unendliche — Lehre der weltlichen Gelehtren — oder nur bis zu einer bestimmten Grenze — Lehre Schahrastánis. Nur eine gedankliche Teilung läßt Demokrit zu. In drei Richtungen spaltet sich die Lehre von der unendlichen Teilbarkeit: 1. Plato und die Akademiker und ihr Anhänger Suhrawardi [1]) faßten den Körper als eine einfache Substanz auf, 2. der erste Lehrmeister als gebildet aus Hyle und Form — ihm folgten die weltlichen Gelehrten des Islam, z. B. Farábi und Avicenna —, 3. Suhrawardi in seinen »Erklärungen« als eine Substanz der Hyle, der die Kontinuität als Akzidens anhaftet. Einige Philosophen warfen ihm seine Zwiespältigkeit in den Lehren (siehe Nr. 1) vor. Schahrazúri (Muhammad) und ibn Kammúna, die beiden Kommentatoren der »Erklärungen«, undSchirázi (1311 †), der Kommentator der »Philosophie der Erleuchtung« stimmen jedoch darin überein, daß kein Widerspruch zwischen diesen beiden Lehren vorliege, wenigstens nicht in der eigentlichen Intention. »Die Summe (256 a 1) beider (Hyle und Akzidens) ist der Körper. Die Substanz in ihnen ist nach den »Erklärungen« die Hyle, nach der »Philosophie der Erleuchtung« diese substanzielle Ausdehnung. Diese wird in Beziehung auf die Formen und aktualisierenden Artprinzipien Hyle genannt. In der Lehre von der Einfachheit des Körpers und der Substanzialität der Ausdehnung resp. des Zusammengesetztseins des Körpers und der akzidentellen Natur der Ausdehnung besteht also zwischen jenen beiden Werken Suhrawardis kein Widerspruch.

Jener große Gelehrte, Suhrawardi, leugnete, daß die Kontinuität ein konstituierendes Prinzip der körperlichen Substanz sei. Diesem Gedanken widersprechen die »Erklärungen« nicht. Es ist zwischen Ausdehnung und Kontinuität im aristotelischen Sinne (als konstituierendes Prinzip der Körper) und im Sinne einer Art der Quantität, die für den Körper ein Akzidens ist nach den Gedanken der Gegner Suhrawardis, und im Sinne von abstrakter Körperlichkeit, wie es die Thesis Suhrawardis vertritt, zu unterscheiden.

Kapitel 3: Die Kontinuität.

Unter Kontinuität versteht man, daß der Körper geeignet ist, als Objekt für die Abstraktion zu dienen, die aus ihm die drei Dimensionen abstrahiert. In diesem Sinne ist sie die spezifische Differenz der Substanz. Die Aufnahmefähigkeit für die quantitative Teilung ist nicht gleichwertig mit diesem Begriffe und eine Bestimmung der

[1]) Dieses findet sich in seinem Werke: Die Philosophie der Erleuchtung.

Quantität, also ein Akzidens, das die Kontinuität als bereits bestehend voraussetzt. Avicenna bestätigt dieses in seinen »Anmerkungen« (talikât) und der »Genesung der Seele«: Die Körperlichkeit ist die Wesensform der Kontinuität, die für die Dimensionen aufnahmefähig ist. Die Ausdehnung der Kontinuität ist jedoch eine Art der Quantität, die Gegenstand der Mathematik ist. Die Kontinuität als Relation aufgefaßt, ist die Vereinigung des Endes eines Körpers mit dem eines anderen. Dieses ist das kontinuierliche Verbundensein, ein Akzidens der diskontinuierlichen Quantität.

In dem Begriffe der dreidimensionalen Ausdehnung sind alle Körper gleich. In der bestimmten Ausdehnung, die das Prinzip für die Differenz der Quantität ist, tritt eine Verschiedenheit ein. In dieser ist der Körper meßbar. Der mathematische Körper ist ein Akzidens des physischen und von diesem nur in der Einbildung trennbar. Avicenna führt in seinem Danischname aus, daß ein aus realen Teilen bestehender Körper nicht als kontinuierlich, sondern als ein Kontiguum oder Agglomerat bezeichnet werden darf. Die Kontinuität ist eine rein supponierte. Die kontinuierlichen Quantitäten sind nur durch Verbindung mit einer kontinuierlichen Substanz existenzfähig und die diskontinuierlichen durch die Trennung einer Substanz. — Die Quantität haftet entweder direkt oder indirekt dem Dinge an, z. B. der Bewegung vermittels der zurückgelegten Strecke.

Es gibt drei Arten des quantitativen Zerteilens, 1. das in der Realität der Außenwelt, 2. das der Einbildung und 3. das des Verstandes. Teil ist sowohl das zusammensetzende Element, als auch das bei der Analyse übrigbleibende und der mathematische Teil, letzterer jedoch nur in einer praedicatio aequivoca. Diese Prinzipien sind zur Widerlegung des Demokrit dienlich.

Mit dem Nachweise der Existenz der Wesenheiten gibt sich nur die Metaphysik, nicht die Physik ab, wie auch das Hervorbringen der ewigen Wesenheiten nur den aktiven Intellekten, nicht den passiven, körperlichen Kräften zukommt (266 a 1 unt.). Die Erkenntnis der Einzeldinge ist also von der Erkenntins Gottes, des Objektes der Metaphysik abzuleiten. Einige Dinge besitzen von den vier (aristotelischen) Ursachen nur zwei, die Wirk- und die Zweckursache. Dieses sind die geistigen Substanzen. Andere besitzen vier: die Körper [1]). Die Wissenschaft, die sich mit der Widerlegung der Atomistik befaßt, ist ebenfalls die Metaphysik.

---

[1]) Dieses ist einEinteilungsprinzip der Weltdinge nach den vier Ursachen. Je weniger Ursachen eine Seinsstufe erfordert, um so vollkommener ist sie. Im folgenden entwickelt

Durch die verschiedenen Lagen und Beziehungen des Körpers zu anderen wird eine Vielheit in ihm begründet. Diese bedeutet jedoch keine aktuelle Teilung; denn der Körper ist ein Kontinuum, d. h. er ist nicht aus Atomen zusammengesetzt, was die weltlichen Gelehrten mit vielen Beweisen erhärten (267 a): 1. Ein Atom, so lauten die Annahmen, soll von zwei anderen tangiert werden. 2. Ein Atom wird auf zwei andere gelegt. Eine Teilung des Atoms muß in jedem Falle eintreten. Zehn mögliche Lagen hat man aufgestellt. 3. Eine zweidimensionale Fläche von Atomen wird durch das Oben und Unten geteilt. 4. Die rein mathematischen Beweise sind sehr zahlreich. Sie sind aus Euklid entwickelt, wie wir in unserem Kommentare zu Abhari ausführten. Taftazáni sprach in seinem Kommentare zu Gazáli einige Bedenken gegen diese Beweise aus: sie setzten die Leugnung der Atome bereits voraus. Avicenna hatte diese in der »Erlösung« und »Genesung der Seele« schon widerlegt. Alle orthodoxen Theologen, die Anhänger der Atomtheorie sind, leugnen deshalb die Existenz des Kreises, der Kugel und ähnlicher Figuren. 5. Die Oberfläche der Atome müßte größer sein als ihr Inneres. Hufri sucht in seiner Abhandlung: »Widerlegung der Atomistik« aus einem gleichschenkligen Dreiecke den Beweis zu führen. Ebenso argumentierte Husain ibn Isháḳ. Ein Glossator zu Abhari führt den Beweis aus dem Kreise der Sphären auf Avicenna zurück, speziell die Schriften: »Hauptprobleme der Philosophie«[1]) und »Genesung der Seele« (Metaphysik). 6. Andere Beweise (268 a) gehen von der Bewegung aus, die, weil kontinuierlich, das Atom zerlegen muß; 7. wieder andere von der Art der Abnahme des Schattens (— infinitesimale Größenveränderung als Beweis gegen die Atomistik). 8. Man müßte in der wissenschaftlichen Erkenntnis zuerst die Atome, dann die aus ihnen zusammengesetzten Dinge erkennen, z. B. die Kontinuität. Dieser Beweis ist jedoch ein Sophisma, das Logisches und Reales verwechselt. 9. Das Atom müßte irgendeine Gestalt haben. Dann ist es aber notwendigerweise teilbar.

Aus der Leugnung der Kontinuität der Körper ergeben sich die Unmöglichkeiten, die die Atomisten annehmen müssen: Die Teile eines Mühlrades, die sich alle je nach dem Abstande von dem ruhenden Mittelpunkte mit verschiedener Schnelligkeit bewegen, müßten sich voneinander trennen; 2. das sich Bewegende müßte ruhen, wenn es zwischen zwei Atomen steht, und ein Atom in einer unteilbaren Zeit überspringen; 3. die Lehre von Sprunge (Nazzám); 4. die Leugnung

Schirázi (266 b f.) wie aus dem räumlichen Determiniertsein (als dem prius) die Richtungen des Körpers entstehen.

[1]) ujún alhikma Brockelm. I 455 Nr. 23.

der Undurchdringlichkeit (bei unendlich vielen Atomen auf endlichem Raume): 5. daß das Schnelle das Leichte nicht einholen kann (Zeno). Auf Grund dieser Gedenken verließen einige orthodoxe Theologen (der Mutakallimún) die Lehre ihrer Schule, z. B. Razi und andere. Die übrigen enthielten sich eines Urteils, wie Razi in seinen Religionsprinzipien (nihajat al uḳúl) berichtet von 1. Guwaini (1085†) in dessen Erklärung der Religionsprinzipien (ettalḥís fil uṣúl) und 2. abul Ḥusain al Basri 1044, der »der scharfsinnigste unter den liberalen Theologen war«.

Die Verteidiger der Atome stellten folgende Bedenken gegen die unendliche Teilbarkeit auf: 1. Senfkorn und Berg müßten dieselbe Größe besitzen; denn die Summen unendlicher Größen sind gleich. Antwort: Dieses ist nur eine Widerlegung des Nazzám, der eine a k t u e l l e Unendlichkeit behauptete. 2. Das ganze Antlitz der Erde würde von einem einzigen Senfkorne bedeckt. 3. Eine Bewegung könnte nur in unendlicher Zeit eine Strecke zurücklegen, was Nazzám zum Beweise für seine Lehre vom Sprunge betont. Aus ihm ergibt sich jedoch die Widerlegung dieser Lehre. 4. Birúni (abu Raiḥán) erwähnt in einem Briefe an Avicenna eine andere Objektion: Ein sich Bewegender kann einen anderen, der sich auch bewegt, nicht an einem bestimmten Punkte wahrnehmen, da die Differenzen der Distanz beider Bewegungen sich unendlich verändern. Avicenna bemerkt, daß d e r Philosoph (Aristoteles) diese Schwierigkeit sich selbst vorwirft, ohne auf dieselbe in befriedigender Weise antworten zu können. Ich (Schirázi) antworte: Solange die Bewegung dauert, ist in ihr und der durcheilten Fläche kein fester Punkt aktuell bestimmt. Die Differenz beider ist daher keine individualisierte, sondern nur eine spezifische. Eine feste, bestimmte Distanz kann also nicht abgegrenzt werden. 5. Die Linie, die durch eine rollende Kugel entsteht, bildet sich aus den einzelnen, unteilbaren Tangierungspunkten. Schirázi: Durch diese Bewegung werden keine Tangierungspunkte a k t u e l l fixiert. Ein solcher kann nur durch die R u h e der Kugel auf einer Ebene determiniert werden. Nach Schahrastáni besteht die Ausdehnung aus ungeteilten (und unteilbaren) Stücken (270 a 10). — Die in der Zeit nacheinander verlaufenden Vorgänge sind im aevum (eddahr) in einem Punkte vereinigt. Das aevum u m g i b t die Zeit. 6. Die ganze Potenzialität der unendlichen Teilbarkeit muß aktualisiert werden können. Dann ergibt sich die Lehre des Nazzám. Kann sie aber nicht aktualisiert werden, so gelangt man zu unteilbaren Einheiten. 7. Die Grenzen des Körpers setzen voraus, daß ihr Substrat unteilbar ist,— oder die Grenzen müssen selbst teilbar sein, was keiner zugibt.

Antwort: Die Grenzen sind Privationen, die nur in zwei Dimensionen per se et per accidens (ratione substrati) teilbar sind. 8. Konstruiert man einen Winkel aus einer Geraden und der Peripherie eines Kreises, von dem Euklid in der 15. Figur der dritten Abhandlung beweist, daß er spitzer resp. stumpfer als jeder Winkel mit geradlinigen Schenkeln ist, je nachdem die Peripherie nach innen oder außen geht, dann ergibt sich folgendes: Bewegt man eine dem Schenkel parallele Linie dem Kreise zu, dann bildet sich ein größerer Winkel, als der erwähnte, ohne daß er diesem zuerst gleich wird (weil er geradlinige Schenkel besitzt). Dasselbe gilt für den entstehenden stumpfen Winkel aus der Peripherie und dem Durchmesser (außerhalb des Kreises verlängert). Eine Kontinuität besteht also bei diesem sog. Sprunge des Winkels nicht. Die Diskontinuität, die die Atomisten behaupten, ist also mit der Lehre von den Atomen anzunehmen. Viele Gelehrte haben sich vergeblich mit dieser berühmten Schwierigkeit befaßt. Unser Meister — Gott verlängere sein Leben [1]) — gab die Lösung, die die Seele heilt, indem er in diesem Winkel die Geradlinigkeit und das kreisförmige unterschied. In der ersteren Hinsicht findet natürlich kein Sprung statt. In der zweiten sind die Winkel inkommensurabel. »Dinge (271 a 1), die s p e z i f i s c h verschieden sind, können kein einheitliches reales Kontinuum bilden.« Darauf nimmt auch die Definition des Archimedes von der geraden Linie Rücksicht.

Kapitel 4: Die unendliche Teilbarkeit.

Eine große Anzahl griechischer Philosophen, unter ihnen Demokrit, lehrte: Die Körper bestehen aus einfachen, harten, unteilbaren, nur in der Vorstellung zerlegbaren Teilchen. Man nannte sie Körper. Dadurch unterschied sich ihre Lehre von der der Atomisten, die auch die Denkbarkeit und Vorstellbarkeit der Teilung bei den Atomen verneinten. Erstere stritten über die Gestalt jener Teilchen und stellten die Thesis von dem leeren Raume auf. Rázi zählt die Lehren (und Figuren einzeln auf; 271 b 6 ff.) und auch Avicenna erwähnt sie in seiner Genesung der Seele. — N a t u r k r a f t bedeutet das Prinzip einer wesentlichen, primären Eigenschaft eines Dinges. Sie hat einen weiteren Umfang als N a t u r. — Teilbar ist, was 1. eine Trennung, ein Abbrechen erleiden kann, 2. in der Einbildung zerlegbar ist, 3. durch zwei beständige oder unbeständige Akzidenzien (z. B. durch Bewegung)

[1]) Da es sich um einen Zeitgenossen Schirázis handelt, könnte man an Bahaaddin (Ḥáriṯi) 1621* denken, der als Philosoph und Mathematiker zugleich berühmt war (Br. II 414 f.), event. auch an Ḥalḥáli 1605, den Astronomen (Br. II 413 Nr. 1) Damad.

oder 4. durch das Gegenüberstehen einem Geteilten als aus Teilen bestehend (äußerlich) markiert wird. Letztere bezeichnet Avicenna in der Logik der »Genesung der Seele« als eine aktuelle Teilung, und ebenso der Kommentar (Ṭúsi?) zu den »Thesen« (ischarát). Die Bewegung teilt den Raum und die Zeit in Teile, die primäre Objekte der Wahrnehmung sind, was Plato in seinen »göttlichen Gesetzen« ausführt. Die einzelnen Teile der Bewegung nimmt der Sinn als ein Kontinuum wahr.

Das Ganze des Körpers besitzt eine aktuelle Existenz und eine eigene Individuation, der Teil hingegen eine nur potentielle. Die Himmelssphäre besitzt als solche keine quantitativen Teile; denn ihre spezifische Natur ist etwas Geistiges, Animalisches. Nur die Materie des Himmels ist teilbar. Unser Meister (Bahaaddin?) lehrte: Die Aufnahmefähigkeit für die Zerteilung in der Einbildung ist identisch mit der Möglichkeit der realen Teilung rücksichtlich der Natur der Ausdehnung (allein; 272 b).

Abhandlung II: Die Hyle.

Kapitel 1: Das Wesen der Hyle.

In dem Körper ist ein Fundament (sinḫ), auf das die Wesensformen und Gestaltungen abwechselnd »herabsteigen«. Es besitzt ein »Ferment«[1]), auf Grund dessen die Veränderungen und Umgestaltungen voneinander verschieden sind. Die Existenz derselben ist unbezweifelbar; denn der Staub (Erde in der Nahrung) wird zum Samentropfen und dieser zum Körper des Menschen. Das gemeinsame Substrat dieser Verwandlungen ist die Materie. Sie ist homogen, ohne qualitative Unterschiede. Nach der Philosophie der Erleuchtung (Suhrawardi) ist sie der Körper (also die materia secunda nach Aristoteles), der keine Zusammensetzung enthält. Als Substanz wird er Körper genannt, als aufnahmefähig für die Formen nach den Aristotelikern: Materie, nach (Plato und) Suhrawardi: die einfachste Substanz[2]). Die Wesensform verleiht ihr das Bestehen, entgegen der Lehre des Demokrit, nach der der Körper aus unteilbaren Elementen besteht. Die Zusammensetzung vertritt bei

[1]) Diesem inhäriert das Akzidens der Kontinuität, wodurch der physische Körper entsteht.

[2]) Dieses Ferment (hamirah) kann nur als das rein passive Prinzip der numerischen Vielheit und Individualisation, nicht als eine qualitative Bestimmung der Hyle verstanden werden.

diesem die Stelle der Wesensform in der Lehre des Aristoteles. Nach der Lehre der orthodoxen Theologen sind die Bestandteile der Körper Substanzen, jedoch keine Körper, sondern unteilbare Atome, nach Demokrit sind sie Körper, Substanzen und aktuelle Teile der Weltdinge, nach Suhrawardi Körper und Substanzen, aber nur potentielle Teile der Dinge, nach Aristoteles Substanz, aber kein Körper (die Hyle), sondern reine Disposition. Aus den Büchern der liberalen Theologen ist bekannt, daß, z. B. nach Nazzám und seiner Schule, die Prinzipien der Körper die Akzidienzien der Farben, Geschmacksgegenstände, Gerüche usw. sind. Diese Dinge sind nach ihnen aber Substanzen, keine Akzidenzien (die Homöomerien des Anaxagoras). Durchdringen diese sich gegenseitig, so entsteht der dichte Körper. Der Lebensgeist ist nach ihm ein feiner Körper, und folglich bilden alle Lebewesen ein einziges Genus. Nach Ḍirár (ibn Amr) ist der Körper ein Konglomerat jener sinnlich wahrnehmbaren Akzidenzien, nach anderen ein Konglomerat von Substanzen (Atomen), denen jene inhärieren. Nahezu zu unserer Zeit trat ein Philosoph auf, der sich auf die Lehre versteifte: Das Wasser ist gehäufte Feuchtigkeit, die Erde gehäufte Trockenheit und dementsprechend die anderen Elemente Häufung von Akzidenzien. Diese Lehre ist noch verabscheuungswürdiger als die des Nazzám, entsprechend dem, was man in einigen Werken, z. B. den Stationen (des Igi) und anderen, berichtet: »Der Körper ist nicht aus Akzidenzien zusammengesetzt, entgegen der Lehre des Nazzám und Naggár«. In anderen Werken (z. B. Razi: Muhassal S. 84, 1 ed. Kairo 1323/1905) steht an Stelle von Nazzám: Ḍirár. Die Substanzen (Elemente) sind nach ihnen wesensgleich, die Körper jedoch wesentlich verschieden. Nazzám lehrte aber z. B. die Schwärze ist ein Körper, der aus wesensgleichen Bestandteilen besteht, die Substanzen sind. Von anderen, z. B. der Süßigkeit, ist sie wesensverschieden. Die Körper haben nach ihm keine beständige Existenz. Nazzám allein lehrte die Wesensverschiedenheit der Körper, während für alle anderen die Wesensgleichheit derselben das Fundament ist, auf dem sich (wie auf dem Genus) die spezifische Wesensverschiedenheit aufbaut. Wie dumm ist dagegen die Darlegung Igis in den Stationen, die dem Systeme des Nazzám Vorschub leistet und dessen Fehler als richtig erklärt! Wer alle Substanzen für im Genus übereinstimmend erklärt, der muß eine große Anzahl von Akzidenzien als innere Teile des Körpers auffassen und auf diese die Verschiedenheit der Körper zurückführen (273 a 1 unt.). Diese Philosophen unterscheiden nicht zwischen der logischen und der realen Teilung und Zusammensetzung.

Die Peripatetiker definierten die Hyle als die Substanz, die die

materielle Wesensform in sich aufnehmen kann. Die Seele nimmt ebenfalls eine Wesensform in sich auf, aber keine materielle. Der »göttliche Meister« Suhrawardi betont in seinen »philosophischen Unterhaltungen«, daß man die Materie nicht als die reine Potenzialität und Fähigkeit zur Aufnahme bezeichnen kann, wie es die (neuplatonisierenden) Peripatetiker behaupten. In den einleitenden Worten des naturwissenschaftlichen Teiles seines Werkes (die philosophischen Unterhaltungen) lehrt Suhrawardi: Die Aufnahmefähigkeit besteht nicht aus substanziellen Dingen. Das aufnehmende Substrat muß vielmehr in sich als reale Wesenheit konstituiert werden, damit es etwas anderes aufnehmen kann. Es muß also S u b s t a n z sein. Die einfachen Substanzen können wir nicht durch ihre eigentliche Differenz sondern nur durch ihre propria, die ein Ausfluß der Differenz sind, oder durch mystisches Schauen erkennen. In diesem Sinne ist für die erste Materie die Bestimmung der Aufnahmefähigkeit ein proprium, keine Differenz. Die Hyle ist einfach und kann sich daher nicht aus Substanz und Differenz zusammensetzen. Hierin stimmen Razi in seinen »mystischen Untersuchungen« und Suhrawardi überein.

Die Hyle ist in ihrem eigentlichen Wesen nur die Potenz und Möglichkeit der realen Dinge. Sie ist die Potenz der substanziellen Wesensformen. Dies ist zugleich ihre Entelechie. Ihre Einförmigkeit liegt in der Unbestimmtheit ihres Wessns, das auf weitere Differenzierungen hingeordnet ist. Avicenna erwähnt in einigen seiner Abhandlungen den Unterschied zwischen Disposition und entfernter oder naher Potenz (die von der Funktion weiter entfernt ist als erstere). Die Hyle ist also eine universelle Potenz (274 b 6), die sich auf a l l e Formen richtet, nicht nur auf einige. Sie ist nur der Idee nach, nicht numerisch einheitlich und gleichförmig und keine selbständige Substanz. Danach ist der Irrtum einer großen Anzahl der jüngeren Philosophen zu beurteilen, z. B. des Hufri, die die Hyle als ein I n d i v i d u u m bezeichnen. Er verglich dieselbe mit dem Meere und die Formen mit den Wogen.

Kapitel 2: Die Existenz der Substanz der Hyle.

Die orthodoxen Theologen folgten in ihren Lehren solchen Philosophen, die der Zeit des Plato und Aristoteles, d. h. der Zeit der Reife und Vollendung der Weisheit vorausgingen. Sie nahmen substanzielle Atome, Nazzám [1]), Ḍirár und Naggár akzidentelle, Demokrit solche,

[1]) Nazzám behauptete: das, was man durchgängig als Akzidenzien bezeichne, seien Substanzen, die Homöomerien, aus deren gegenseitiger Durchdringung die realen Körper entständen.

die in der Einbildung, nicht aber in Realität geteilt werden können. Sie lehren, durch Vereinigung entstehe der Körper, durch Trennung werde er vernichtet. Das Substrat, das in beiden das gleiche bleibt, ist die Materie. Sie ist jedoch in ihrem Wesen kein kontinuierliches Individuum. Sonst könnte die Vielheit und Zertrennung nicht in ihr auftreten, ohne ihr Wesen zu verdrängen. Ebensowenig stellt sie ein diskontinuierliches Individuum dar wie die substanziellen Einheiten. Dann könnte sie keine Einheit annehmen. Ihre Einheit wird vielmehr erst durch die Wesensform begründet. Sie partizipiert daher im geringsten Maße am Sein.

Sáwagi, der Verfasser der »Blicke« wandte ein: Trennung ist etwas Negatives, und dieses erfordert kein aufnehmendes Prinzip. Antwort: Trennung bedeutet die Entstehung zweier Individua aus einem. In diesem Sinne ist sie etwas Positives, das wenigstens die reine Potentialität als Substrat haben muß. Vereinigung und Trennung sind äußere Akzidenzien, können also nicht selbst Substrat sein (275 b). Avicenna lehrt in seinem Danischnáme, daß der Körper in sich kontinuierlich sein müsse, um die drei Dimensionen anzunehmen. Er wird es aber erst durch die Wesensform. Etwas, das in sich weder kontinuierlich noch diskontinuierlich ist, muß r e i n e P o t e n z sein, da jede Aktualität zu dem einen oder anderen determiniert sein muß. Es muß also ein Prinzip geben, das die Hyle zu dem einen oder anderen gestaltet und macht.

Alles dessen Veränderung nicht die Antwort auf die Frage, was ist das Ding (aristotelischer Ausdruck zur Bezeichnung der Wesenheit), umgestaltet, ist ein A k z i d e n s[1]). Dabei ist jedoch das (relativ, d. h. in der Prädikation) Akzidentelle von dem (realen) Akzidens zu unterscheiden; denn manches Akzidentelle (im logischen Sinne) ist in sich (realiter) eine Substanz.

Betreffs des mathematischen Körpers stellte man verschiedene Theorien auf: 1. Er ist ein kontinuierliches Akzidens des physischen und seinem Wesen nach Quantität. 2. Er ist ein Kontinuum per se, und der physische Körper wird durch ihn per accidens ausgedehnt. 3. Er ist die Summe der drei Größen: Länge, Breite und Tiefe. 4. Der

---

[1]) Dadurch ist eine in gewissem Sinne e m p i r i s c h e Methode gegeben, das Akzidens von wesentlichen Bestimmungen zu unterscheiden. — »Suhrawardi machte (277 a 21) das Experiment des durch die Wände einer Glasflasche durchsickernden Öles, um zu beweisen, daß außerordentlich kleine Körper existieren, und daß deren quantitative Verschiedenheit mit ihrer qualitativen innerlich verbunden ist. Diese Verschiedenheit bedingt ferner eine solche in der Vollkommenheit, wie es die Lehre der Metaphysiker (alilâhijín) und der Akademiker ist.«

physische Körper besitzt nur eine einzige Kontinuitat (nicht zwei, eine mathematische und eine physische). Diese geht per se auf die Wesensform der Körperlichkeit und per accidens auf die mathematische Ausdehnung zurück (276 b 1). Dieses ist die »Lehre Avicennas in der »Genesung der Seele« und »den Anmerkungen«, und die seines Schülers Behmenjár in dessen »Klarstellung« (taḥṣíl). Dieses ist auch meine (Schirázis) Ansicht in dem Sinne, daß die universelle Ausdehnung auf der physischen Körperlichkeit beruht, die partikuläre des individuellen Körpers aber die mathematische ist. Der mathematische Körper ist das individuelle Ausgedehnte, und zwar als Quantität. Faßt man die Ausdehnung als konstituierendes Prinzip des Körpers, dann ist sie Substanz. Faßt man sie als nach den sechs Seiten hin determinierte Ausdehnung, die durch eine gemeinsame Einheit gemessen wird, dann ist sie das Akzidens der Quantität und Objekt der Mathematik (277 a).

Aristoteles und seine Schüler, z. B. die beiden Schaiche, Farabi und Avicenna, unterscheiden die physische und mathematische Ausdehnung. Fälschlich entstand daher die Ansicht, sie nähmen zwei real unterschiedene Ausdehnungen in einem Körper an. Zu beachten ist dabei der Unterschied des Universellen und Individuellen. Einige der griechischen Forscher, z. B. Aristoteles und auch Avicenna (in einigen seiner »Erklärungen« — ibarát) mit anderen, neigten zu der Ansicht hin, daß die Individualität eine Form des Seins sei (— die für Schirázi charakteristische Lehre, für die er die Autorität anderer in Anspruch nehmen will; 278 a 1). Suhrawardi identifiziert beide per se! Einige Theologen verbinden beide im realen Sein. Der erste der Forscher (sadr a almudaḳḳiḳin) [1]) läßt beide im Begriffe des Seienden identisch werden. Zu vewundern ist daher, daß Suhrawardi in seinen philosophischen Unterhaltungen im Kapitel über die Intensitätsgrade betreffs der Bewegung eine andere Lehre aufstellt.

Durch die Ausdehnung erhält der Körper drei Bestimmungen: 1. eine Substanz, die nicht verschieden ist von der Wesenheit des Körpers, 2. das Akzidens der Ausdehnbarkeit, 3. das Akzidens des Trägerseins für die Dimensionen und Verbindung und Trennung. Farabi lehrte: die Realität ist identisch mit der Individualität und Einheit, und daher ergibt sich aus der Vielheit des einen die des anderen.

---

[1]) Vielleicht Dauwáni. Schirázi, der sehr von der Bedeutung seiner Person überzeugt ist, könnte damit auch sich selbst (s a d r addín) gemeint haben. — »Gegen Suhrawardi (278 a unt.) opponierten einige Forscher: In seinen »Erklärungen« lehrt er: Der Körper ist aus der Hyle — einer Substanz,— und dem Akzidens der Ausdehnung zusammengesetzt.«

In der Einheit besteht diese jedoch nur potentiell (279 a). Die individuelle Einheit der kontinuierlichen Substanz ist nicht identisch mit der quantitativen, — Das Indeterminiertsein der Hyle bedeutet, daß sie zwar in sich determiniert, jedoch bezüglich der Wesensform indeterminiert ist. Ein in sich Indeterminiertes kann keine Realität besitzen. Einige der älteren Schüler Avicennas brachten die Objektion auf: Sein und Einheit und die übrigen Universalia bedürfen zu ihrer Existenz nicht der Materie, da sie auch in der Geisterwelt vorhanden sind. Wie können sie dann von der Materie (im Individuum) abhängen und ihr entsprechend geteilt werden? Avicenna selbst antwortete ihnen: Die Transzendentalia (die universellsten Begriffe) sind nicht in sich notwendig immateriell, sondern nur potentiell.

Die Hyle (280 a 22) zweier Körper, von denen der eine im Osten der andere in Westen ist, besitzt eine begriffliche Einheit, die die in der Lage begründete Zweiheit umschließt und beide in sich aufnimmt. Diese Einheit ist diejenige der Zehnzahl, die eine numerische Vielheit umschließt. Ebenso besitzt Zeit und Bewegung etwas Positives, das die Veränderung und das beständige Neuwerden umspannt (wie ein Universale seine Einzeldinge). Dieses ist möglich, weil jene Einheit und jenes Positive nur ein schwaches Sein besitzen. Daß die Hyle sich aktuell nach den verschiedenen Seiten ausdehne und entfernte Orte erfülle, bedeutet also nur, daß sie die numerisch vielen Körper in sich aufnehme, nämlich diejenigen, die per se als Objekte des sinnlichen Hinweises bezeichnet werden. Ihre (der Hyle) Einheit ist keine reale Eigenschaft, sondern ein nur negativer Begriff, der sich aus der Negation der Vielheit notwendig ergibt, ja sogar mit ihr identisch ist.

Die griechischen Philosophen beschritten noch einen anderen Weg, um die Existenz der ersten Materie zu erweisen. In dem Körper sind Momente enthalten, die eine Aktualität und andere, die eine Potentialität bedeuten. Letzteres ist z. B. die Aufnahmefähigkeit für die Differenz, die Kontinuität, Farbe, Bewegung, Hitze, überhaupt jede Entelechie. Im Körper sind also zwei Seiten und formelle Hinsichten, die der Notwendigkeit und Kontingenz, gegeben. Beide können nicht identifiziert werden. Zwei verschiedene Fundamente müssen hier vorhanden sein, die Hyle und die Form. Objektion: 1. Was dem aktuell existierenden Körper per se zukommt, kann nichts Potentielles sein. Er kann also keine Materie besitzen. 2. Eine einfache Potentialität ist ferner die Hyle nicht; denn diese erlischt bei eintretender Aktualität; die Hyle bleibt jedoch bestehen. Antwort: Die Beimischung einer

Potenzialität zu einer Aktualität ist sehr gut möglich. Jede Wirkung muß eine notwendige Konsequenz ihrer Ursache sein. Das potentielle Verhalten muß daher auf eine adäquate Ursache, die Hyle, zurückgehen. Da nun die Naturdinge aus den vier Ursachen bestehen, so muß die Passivität auf einer derselben basieren — der Materialursache, wie sich an Beispielen beweisen läßt. In den aufnehmenden Prinzipien kann keine unendliche Kette vorhanden sein. Folglich muß es eine erste Materie geben. Alle Aktualität und Entelechie im Weltall geht von der Gottheit, alle Passivität von der Materie aus. Diese entsteht aus den geistigen Substanzen der Sphären durch Vermittelung der Kontingenz. Avicenna begegnet einigen Objektionen gegen die Materie: 1. Ihre Aktualität ist nur die der Potenz, deren Wirken in einem Ausfall von Aktualität besteht. 2. Nur begrifflich-logisch kann man in der Materie Potenz und Akt unterscheiden. 3. »Substanz« und »Disposition« sind rein logische Teile der Materie wie Genus und Differenz. Von dieser wird vielfach nur ein proprium bezeichnet, z. B. das voluntarium in der Definition des Tieres. Mit demselben will man jedoch das Prinzip dieses proprium andeuten, so auch hier mit dem Worte Disposition die Natur, der das esse dispositum eigen ist. 4. Der Teil einer Substanz kann kein Akzidens sein. Jedoch kann die Materie nur per accidens (durch Vermittlung der Form) eine Substanz sein.

Eine andere Methode zum Nachweise der Hyle ist folgende (282 a): Kann man in einer aus Genus und Differenz zusammengesetzten Wesenheit die Differenz trennen, dann stehen sie beide wie Teile gegenüber. Im Körper kann man nun die Differenz (Aufnahme der drei Dimensionen) entfernen (oder wenigstens variieren). Folglich besteht der Körper aus Materie und Form, entsprechend dem Genus und der Differenz. Taftazani lehrte in seinem Kommentare zu Gazali: »Die Ziele der Philosophen«: Die Wesensform ist eine Substanz, die in sich besteht und der Hyle, ihrem Substrate das Bestehen verleiht. Nach ihm ist also die Form früher als die Materie. Diese ist eine Wesenheit, die von einem anderen Dinge abhängt und nur dadurch zu einer Wesenheit wird.

Razi lehrt in seinen »mystischen Untersuchungen«, daß der Himmel durch seine Natur eine determinierte Gestalt (die kreisförmige) besitze. Schirázi: Dieses beruht auf einem Inhärens, das zu der Körperlichkeit hinzutritt, nicht auf dieser oder der Hyle selbst. Razi wollte mit seiner Thesis den Gedanken aussprechen, daß das Wesen der Körperlichkeit nicht e i n u n d d a s s e l b e in allen Körpern sei [1]). Daraus ergeben

[1]) »Razi glaubte (Schirázi 283 a 22) dreißig Jahre lang an diese Lehre und hielt sie

sich manche Probleme: 1. Einige Punkte der Sphäre, die Pole befinden sich in Ruhe. Die Bewegung kann also keine wesentliche Bestimmung der Sphäre sein. 2. Die sphärische Gestalt kann nicht auf der ersten Materie beruhen. 3. Die Differenz geht dem bestimmten Genus voraus. Daß also die Differenz dem Genus notwendig anhaftet, ist eine Wirkung derselben; denn dieses Inhärieren ergibt sich mit Notwendigkeit aus ihrem Wesen. 4. Die wesentlichen Bestandteile antworten auf die Frage: was ist das Ding, die konstituierenden Bestandteile des r e a l e n Dinges auf die Frage: weshalb ist das Ding.

Abhandlung III: Materie und Wesensform.

Kapitel 1: Die Körperlichkeit.

Allen Körpern ist Potentialität, Mangel in der Lage und dem Wirken, und Veränderlichkeit beigemischt. Daher müssen sie erste Materie besitzen, und von dieser ist die Körperlichkeit nicht trennbar; denn sie ist Träger dieser Potentialität. Avicenna stellte einen anderen Beweis in seiner Metaphysik der »Genesung der Seele« auf: Die Körperlichkeit als solche beruht nur auf ihren Ursachen. Sie erfordert keine determinierenden Bestimmungen einer besonderen A r t der Körper. Die Wesenheit der Körper erfordert jedoch jene Bestimmungen, die sie vervollkommnen. Diese kann man jedoch abstrahieren, so daß die reine Körperlichkeit übrig bleibt, in der alle Körper wie in einer spezifischen Natur übereinstimmen. In seinen »Thesen« (ischarát) weist Avicenna nun nach, daß sich die Hyle obensoweit erstreckt, wie die Körperlichkeit. Die universelle Körperlichkeit erfordert ein universelles Substrat, die determinierte ein determiniertes. Die Körperlichkeit verhält sich wesentlich passiv und ist teilbar, wie es zur Widerlegung der Lehre des Demokrit gezeigt wurde. Beide Momente weisen auf das Vorhandensein der Hyle hin. Auch die körperliche Natur des Himmels läßt per se die Teilung zu, wie Avicenna ausführt. Per accidens, durch die hinzukommende Natur des Himmels, ist sie unteilbar. Suhrawardi wandte in seinen »philosophischen Unterhaltungen« dagegen ein: Durch die Gegenüberstellung anderer Sterne wird ein bestimmter Stern oder eine Sphäre wenigstens in verschiedene Richtungen (rechts und links) geteilt. Gott gab mir (Schirázi) ein, wie man auf diese Schwierigkeit antworten kann: Die Eigenschaft, eine Himmelssphäre zu sein, dringt nicht in die Körperlichkeit ein wie

für einen demonstrativen Beweis. Nach dieser Zeit wurde es ihm klar, daß sie ein Irrtum war, und er beweinte lange diese Tatsache.«

z. B. die menschliche Natur, die den Leib ganz durchdringt. Sie bildet vielmehr ein nur äußerliches Moment, nämlich die Seele, die die Sphäre belebt.

Kapitel 2: Gesetzmäßigkeiten.

Es bestehen mehrere Gesetzmäßigkeiten in dem Verhältnisse von Materie und Form. 1. Die Materie bildet keinen inneren Teil der Wesenheit. Sonst müßte sie vor aller Augen offenkundig vorhanden sein. Ihre Existenz erforderte dann keinen besonderen Beweis. Auch Avicenna bestätigt dieses in seiner Metaphysik: Die Körperlichkeit ist ein in sich abgeschlossener Begriff (Materie und Kontinuität), zu dem keine ergänzende Bestimmung hinzugefügt zu werden braucht. Solche Bestimmungen haben nur für die reale Existenz der Einzeldinge, nicht aber für die Vervollständigung der (abstrakten) Natur (in sich betrachtet) Bedeutung. 2. Ohne jede Form kann die Materie nicht existieren; denn dann müßte sie aus Aktualität und Potenzialität zusammengesetzt sein, während sie als einfach angenommen wurde. Behmenjár argumentiert in seiner »Erklärung« (taḥṣíl): Würde die Hyle in eine Form verwandelt,[1]) die keine Teilung annimmt, dann müßte sie zu einem Kontrarium der körperlichen Form werden. Die Körperlichkeit besitzt nun aber kein Kontrarium. Bliebe sie aber (trotz der Entfernung der Formen) Objekt eines Hinweises, dann verharrte sie in der Natur des Körpers. Das Gegenteil wurde jedoch vorausgesetzt. Die Potentialität der Materie (286 a 12) bedeutet: Wenn etwas von der Hyle existieren könnte (ohne Form), dann fände dieses nur in der Potenz statt, und sie wäre selbst nur Potenz. 3. Alles Ausgedehnte, d. h. Körperliche ist teilbar, alles Unausgedehnte, d. h. Geistige unteilbar. 4. Zwischen Hyle und Form besteht eine wesentliche Beziehung. Aus der Vereinigung beider entsteht eine wesentliche Einheit. Sie verhalten sich weder wie Ursache und Wirkung, noch wie die Termini einer Relation, noch wie reales Substrat und Akzidens. Die Hyle (286 b 17) ist also reine Potenz. 5. Ein Körper kann keinen anderen hervorbringen; denn die Maerie kann wegen ihrer Potenzialität nicht causa proxima eines realen Dinges sein. 6. In s i c h betrachtet haben die Körper keine notwendige Beziehung zueinander. Solche Beziehungen rühren nur von Inhärenzen her. Es muß folglich einen ersten Ordner und Beweger geben, da die Ordnung und Bewegung den Körpern nicht per se zukommt. 7. Die Verschieden-

[1]) Streift die Hyle jede Form ab, indem sie trotzdem bestehen bleibt, dann wird sie reine Form, unkörperlicher Geist, wie Schirázi sich ausdrückt.

heit der Formen beruht nicht auf der Verschiedenheit der Materien. Dann müßte die Hyle v o r der Form eine andere, frühere Form in sich tragen, die die Verschiedenheit herbeiführte. Dennoch können die Formen, so nehmen viele an, durch die Modi verschieden sein, die sie aus der Materie entnehmen (»erwerben«). Dieses ist begrifflich jedoch nicht widerspruchslos denkbar. 8. Jedem zeitlich Entstehenden muß eine Materie vorausgehen. 9. Die Form ist ein Teil der selbständigen Ursache (Gott) und verbündet (gepaart) mit der individuellen Ursache (der Seele des Himmels), um die Existenz der Materie hervorzubringen. Die Form ist also eine Vermittelung im Akte des Erschaffens. 10. Die Existenz der Form geht also der der Materie voraus. Die Form der Körperlichkeit ist eine Aktivität und Aktualität für den Körper und eine Entelechie. 12. Das Dasein kommt primo et per se der Form, in sekundärer Weise der Materie zu. 13. Ursache und Wirkung (287 b 4) können gleichzeitig sein, wenn sie sich wie inhärens und subiectum inhaesionis verhalten. Dieses trifft hier zu. 14. Die Form ist weder a d ä q u a t e noch w i r k e n d e Ursache des Körpers. Sie ist die Vermittelung eines göttlichen Wirkens. Durch diese Vermittelung wird es möglich, daß eine Universalursache eine bestimmte, individuelle Wirkung hervorbringt, nicht eine universale. Ferner ist die Hyle, dieses ist meine eigene (Schirázis) Auffassung, kein individuelles, sondern in gewissem Sinne ein universelles Ding, so daß sie Objekt einer universellen Ursache werden kann [1]). 15. Die Individualisierung der Form (288 a 1) erfolgt durch die Materie. Wenn die Form ihrer Wesenheit nach früher ist als die Materie, so ist sie ihrer Individualität nach von letzterer abhängig (und in diesem logischen, nicht im realen Sinne später als die Materie). Das aktive und formartige Element selbst in der Individualisation stammt dennoch aus der Form, so daß die Form die Materie aktiv individualisiert und gleichzeitig die Materie die Form passiv. Auf die hier sich ergebende Schwierigkeit: das Universale könne nicht real wirken, antwortete Tusi: Das Universale ist in seiner Universalität unreal, ein reines Gedankending, in seinem Inhalte aber in den Individuen real vorhanden, — und Razi: Materie und Form dürfen nicht als zwei reale Individua behandelt werden. Nur ihre Verbindung ergibt ein Reales. In sich, allein genommen, existieren sie nicht.

---

[1]) Avicenna würde diese Auffassung, die eine zu naive Erkenntnistheorie voraussetzt, nicht gebilligt und als Verfall des philosophischen Denkens betrachtet haben. Schirázi rühmt sich ihrer wie einer besonderen Offenbarung Gottes, durch die die Philosophie weiter entwickelt werde.

Abhandlung IV: Die Naturkraft.

Kapitel 1: Definition der Naturkraft.

Die Peripatetiker lehrten: Neben der Ausdehnung besitzt jeder Körper einen besonderen Inhalt, seine Form, die die Spezies darstellt. Diese Formen sind nach ihnen Prinzipien für verschiedenartige Wirkungen, z. B. Bewegung, Ruhe, usw. und werden daher Kräfte und Naturen (Physeis) genannt oder auch Entelechien, da sie die Genera aktualisieren zu bestimmten Arten. Empirisch und induktiv steht es fest, daß die Körper manche Wirkungen ausüben. Die Muslime wandten sich gegen diese Lehre, weil sie die Existenz und das Wirken Gottes zur Erklärung der Vorgänge in der Welt zu einer überflüssigen Hypothese mache. Darin hatten sie jedoch Unrecht; denn jene natürlichen Ursachen widersprechen nicht der Annahme eines göttlichen Wirkens, setzen dasselbe vielmehr voraus (als erste, absolute Ursache); denn a) 1. jene Ursachen könnten reine Akzidenzien sein. Avicenna hebt in einigen Abhandlungen, z. B. hervor, daß ein Körper nur durch Vermittelung anderer Körper wirken könne. Seine Funktion ist also ein Akzidens (kann also nie die erste Ursache beseitigen). 2. Er disponiert ferner nur für die Aufnahme einer himmlischen Einwirkung. 3. Niemals kann ein Körper seine eigenen Eigenschaften hervorbringen. Die eigentliche Ursache muß jedoch eine Substanz sein. Dieses ist nur den in der Metaphysik mangelhaft Unterrichteten, z. B. den Ärzten, Dahriten (Materialisten), Sterndeutern und ihren Anhängern unbekannt. b) Die unkörperliche Substanz kann sich den Weltdingen gegenüber determiniert verhalten, so daß ihre Wirkung auf bestimmte Körper ausschließlich gerichtet ist (289 a Mitte). Sodann kann die aufnehmende Materie eine Determination einer sonst universellen und homogenen Einwirkung hervorrufen. c) Die unkörperliche Substanz, die als Ursache auf die Welt einwirkt, kann verschiedene Beziehungen haben, auf Grund deren ihre sonst gleiche Wirkung verschiedengestaltig werden kann. Sodann könnte die Anzahl der Geister der der Körper entsprechen, so daß jeder Körper von einem besonderen Geiste hervorgebracht wird. So lehrten die ältesten Philosophen z. B. Plato, Sokrates, Empedokles, Pythagoras, Agathodemon, Hermes und andere von den größten Gelehrten der Perser und den Königen in der Mystik und den Säulen der Philosophie und persischen Weisheit, wie es der göttliche Meister (Suhrawardi) berichtet in seinen Büchern »die Unterhaltungen« und« die Weisheit der Erleuchtung«. Jede Sphäre und jedes Element wird durch einen himmlischen Führer geleitet. Er

bewirkt dessen Ernährung, Wachstum, Erzeugung usw. In diesem Sinne ist z. B. der Geruch des Moschus ein »Schatten«, d. h. eine Wirkung von einer lichtartigen (himmlisch-geistigen) Form, und das Aufsteigen des Öles im Dochte wird von einer universell wirkenden Substanz, dem Archetypus der Art des Feuers hervorgerufen. Die Perser nannten diese himmlischen Kräfte Urdibihischt (Name des Monats April). Hermes und Agathodemon stützten sich in ihren astrologischen Lehren auf die Evidenz der Sinneswahrnehmung, die auf ihrer Sternbeobachtung basiert. Ebensowenig wie die Peripatetiker wollen auch wir gegen diese Astrologen disputieren, wie z. B. Ptolemäus und Abrachos. Aristoteles selbst vertraute auf die Sternbeobachtungen Babels. Wir wollen jedoch nicht den Tadel Suhrawardis gegen die Peripatetiker unterschreiben, die sich rühmten, beweisen zu können, daß es zehn oder fünfzig Geister in den Himmeln gebe. Wenn wir aber die Existenz von rein geistigen Formen in der himmlischen Welt (in den Engeln) zugeben, so verteidigen wir zugleich den Beweis für die Existenz der platonischen Ideen (obwohl wir diese Lehre nicht wörtlich annehmen); denn diese empirischen Vorgänge gehen von den empirischen Körpern aus oder der geistigen Substanz, jedoch nur durch Vermittelung eines ihr verbundenen Prinzipes, das sich ihren Bewegungen anschließt (der Sphäre). Das Brennen geht z. B. von dem Feuer, die Feuchtigkeit von der Luft, die Kälte von dem Wasser und die Festigkeit von der Erde aus. Diese Wirkungen setzen eine Naturkraft in den Körpern voraus neben der Hyle. Auch Suhrawardi beweist in seinen »Erklärungen«, daß die geistige Substanz allein keine körperlichen Wirkungen hervorbringen kann. Sie muß sich der Naturkräfte bedienen. Auf diese Weise erhält man Mittelglieder zwischen den geistigen Prinzipien und den Körpern.

In jeder Art der Körper muß eine artbildende Form existieren, die mit der Art untrennbar verbunden ist Diese bildet ihr Wesen und den Ausgangspunkt der spezifischen Wirkungen dieser Art (290 a 1). Die Akademiker opponierten auf verschiedene Weise gegen diese peripatetische Lehre. 1. Die Formen können nicht als S u b s t a n z e n nachgewiesen werden. Die Peripatetiker geben selbst ihre akzidentelle Natur zu. Dann aber können sie nicht selbständig wirken. 2. Suhrawardi zählte in seinen »Unterhaltungen« viele Probleme auf, die die Natur der Formen betreffen und die platonische Lehre beweisen sollen. Als Prinzipien für eine Antwort auf diese Gedanken haben zu gelten: Die Akzidenzien der Körper bedeuten entweder eine Entelechie (z. B. die Eigenschaften der Spezies) oder nicht (z. B. die individuelle Ausdehnung). Letztere bringen keine neue Aktualität hinzu, sondern

bewirken nur die numerische Vielheit der Art. Die erste Art heißt nach uns und den bekannteren Peripatetikern Wesensformen, die die Spezies herstellen, und Naturanlagen der Körper. Diese sind notwendigerweise Substanzen. Die zweite Art sind Akzidenzien.

Eine dritte Methode, um die Substanzialität der Formen nachzuweisen geht davon aus, daß diese Teile der Wesenheiten physischer Körper sind, die eine komplete, aktuelle und substanzielle Existenz besitzen. Der Teil einer Substanz muß auch seinerseits Substanz sein und als Träger für Akzidenzien dienen. Durch die Veränderung der Wesensformen verändert sich die Antwort auf die Frage: was ist das Ding (aristotelischer Ausdruck). Folglich ist die Wesensform ein Teil des Wesens, eine Lehre, die der der Griechen widerspricht, das jedes Inhärens eines Subjektes ein Akzidens sei, also auch die Form, die der Hyle inhäriert. Dasjenige, was die Materie in ihrem Sein konstituiert und ihr Substanzialität verleiht, nicht etwa nur ihre Wesenheit umgestaltet, muß Substanz sein; denn was substanzielles Sein verleiht muß selbst substanzielles Sein besitzen (291 a).

Eine vierte Methode besagt: Die Wesensformen sind Teile der Substanzen, die bestimmte Spezies darstellen. Das Feuer ist z. B. aus einem Körper und einem anderen Dinge, der Form, zusammengesetzt. In den »Unterhaltungen« entwickelt Suhrawardi diese Gedanken. Auf die naheliegende Schwierigkeit: auch eine Zusammensetzung von Substanz und Akzidens ist möglich — antwortet Schirázi (291 a) eingehend: Auf diese Weise entsteht nicht die theoretisch gesuchte und empirisch nachweisbare Einheit der Körper. Wie das Genus durch die Differenz, so wird die Körperlichkeit durch die Form aktualisiert und mit Entelechie ausgestattet. Dann aber kann diese Form kein Akzidens sein. Nur in künstlichen Arten, z. B. dem Schwerte und Ruhebette ist die Differenz ein Inhärens der physischen Art. Bei Akzidenzien ist sie ein Akzidens. Alle sind Emanationen der himmlischen Substanzen, die sich zum Teil nach den Verschiedenheiten der aufnehmenden Substrate verschieden gestalten.

Kapitel 2. Gesetzmäßigkeiten.

Die spezifischen Wesensformen sind die reinen Existenzformen, die individuellen, die den körperlichen Dingen anhaften. Die Existenz als solche (das Objekt der Metaphysik) ist jedoch weder Substanz noch Akzidens. Die physischen Formen sind jedoch keine substanziellen Wesenheiten in sich. Sie verleihen den Substanzen der Körper aber das Bestehen. In sich betrachtet fallen sie unter

keine Kategorie. Sie sind über diese erhaben und besitzen die Natur des Lichtes und sind Prinzip des Wirkens in den Körpern.

Die Formen wechseln beständig in der Materie, und dementsprechend ändern sich die Wesenheiten der Körper. Das Bestehen der Hyle bleibt jedoch dasselbe, da es von der Form im allgemeinen, nicht von den spezifischen Bestimmungen einzelner Formen abhängt. Aus der Nichtbeachtung dieses Grundsatzes entstand die Lehre: Entfernt sich aus einem Lebewesen durch den Tod die Wesensform, so entsteht ein neuer Körper an Stelle des Leichnams, da die Form gewechselt hat.

Die Seinsstufe der physischen Wesensform (z. B. des Feuers) geht der Seinsstufe der Form der Körperlichkeit voraus [1]).; denn der Körper als solcher, ohne physische Form, kann (weil universell) nicht zuerst real existieren und als Substrat der physischen Form dienen. Unter Körper versteht man dreierlei: den physischen Körper, die Materie im allgemeinen und den Körper als Genus. Nur der erste ist eine selbständige Realität der Außenwelt (293 a). Eine berühmte Schwierigkeit ist an dieser Stelle zu erwähnen. Die Hyle ist homogen. Wie entsetht nun die Determination ihrer Form, die darin besteht, daß ihr hic et nunc diese bestimmte Form, nicht eine beliebige andere zukommt. Die Hyle verhält sich vermöge ihrer Homogeneität zu allen indifferent. Antwort: Durch die Vorgänge im Himmel werden in der Materie Dispositionen erzeugt, die sie auf bestimmte Formen hinordnen. — Die Formen und Kräfte befinden sich nicht auf der Oberfläche der Körper, sondern dringen in letztere ein. — In manchen Dingen ist die Einheit identisch mit der Zerteilung, z. B. in der Zahl, in anderen, z. B. der Zeit und Ausdehnung, mit der Zerteilbarkeit. Die Natur bildet eine entsprechende Vereinigung. — Eine bestimmte Art der Naturkraft, die Anziehung, definierte Aristoteles als das erste Prinzip per se für die Bewegung und Ruhe ihres Substrates.

Die Existenzform der sublunarischen Dinge ist die des beständigen Wechsels der Formen, die aus einer unveränderlichen Welt, den Sphären, in die Materie herabsteigen. Das leitende Prinzip für die Gottheit ist dabei das der ausgleichenden Gerechtigkeit.

---

[1]) »Der Körperlichkeit geht sie wie die Ursache ihrer Wirkung voraus, dem zusammengesetzten Körper (der aus Materie und physischer Form besteht) der Natur und der Wesenheit nach.« »Einige Formen sind Elemente (stoicheia); andere werden aus diesen zusammengesetzt (294 a 16). Die Zusammensetzung ist nun in einigen gering, in anderen größer. Bei den einfachen Formen befinden sich die zerstörenden Momente außerhalb, bei den zusammengesetzten innerhalb, zugleich aber auch außerhalb ihres Bestandes. Diese Dinge unterliegen also leichter der Vernichtung, z. B. Pflanzen und Tiere.«

Abhandlung V: Lehren über die Körper.

Die Existenzweise der physischen Körper erfolgt nur nach dem Prinzipe der beständigen Erneuerung, des Endigens und neu Entstehens ohne beständige Dauer (294 b 1). In den Kapiteln über die Potenz, den Akt, Bewegung, Ruhe und die Existenzweise der Physis (Naturkraft) haben wir dieses Problem bereits erörtert. Die göttliche Weltleitung bezweckt alles Gute in die Welt einzuführen und alles Böse aus ihr zu entfernen, so daß das Ende der Weltentwicklung die Verwirklichung des reinen Guten darstellt, also zu ihrem Ausgangspunkte der Gottheit, dem reinen Guten, zurückkehrt. Alle Genüsse in dieser Welt entstehen durch Emanation aus den himmlischen Seelen mit »Erlaubnis«, d. h. unter Mitwirkung Gottes. Zu dieser himmlischen Welt führt also auch der Rückweg und das Ende [1]). — Die Himmel haben die Eigenschaft der Kontinuität und Unzerteilbarkeit, die irdischen Dinge die der Diskontinuität und Zerteilbarkeit. Beide vergehen allmählich. Das Verlangen (295 a 3), nach höheren Vollkommenheitsstufen bis zur Stufe der reinen Geister der Himmelssphäre aufzusteigen, ist in der Natur eines jeden Menschen begründet.

Trennt sich die Seele von dem Leibe, dann bleibt für den Leib eine besondere Individualität bestehen, verschieden von der der Seele. Während die Seele sich mit dem Geiste des Himmels verbindet, zerfällt der Leib, da er nur durch die Seele seinen Bestand hatte, wie ihrerseits die Seele durch den Geist, der zu der Welt des ewigen, unveränderlichen Verharrens gehört. Nur wegen der Erbsünde »der Sünde im ersten Dasein« wurde die Seele mit dem Körper verbunden (Fall der Engel, eine altpersische Idee). Jeder materiellen Natur, sei es in den Elementen oder den Sphären des Himmels, entspricht eine andere Natur in der göttlichen Welt, nämlich die göttlichen Archetypen und die unkörperlichen Formen im Wissen Gottes. Diese wollte Plato und seine Schule wohl mit den »lichtähnlichen Archetypen« bezeichnen.

Von dem göttlichen Wesen gehen unkörperliche Strahlen aus, die sich in Form des Seins über die ganze Schöpfung verbreiten. In dieser erscheinen jene Strahlen als die geistigen »Bestimmungen«, d. h. als

[1]) Während Schirázi in der Darstellung der Naturwissenschaften ziemlich knapp war, wird er in der Schilderung der Vergänglichkeit der Welt und der Himmel sehr weitschweifig. Man fühlt, daß er sich hier auf einem Gebiete bewegt, das ihm vermöge seiner Gefühlsdisposition sympathischer ist. In gleichem Verhältnisse nimmt naturgemäß der wissenschaftliche Wert seiner Ausführungen ab.

metaphysische Eigenschaften, z. B. Sein, Ding, Etwas, Realität usw. in der göttlichen Welt, aber als reine Geister und Formen, Erkenntnisformen in Gott und göttliche Eigenschaften. — Himmel und Erde sind z e i t l i c h entstanden (296 a unt.). Mit dieser Lehre stimmen alle griechischen Philosophien überein. Die Ansicht, daß einige die Ewigkeit der Welt gelehrt hätten, entstand erst bei den späteren Philosophen, als diese die Lehre der älteren nicht mehr verstanden. Zu ihnen gehört Thales aus Milet. Er ist der erste, der in Milet Philosophie trieb, nachdem er aus Ägypten zu dieser Stadt hingelangt war. Er ist ein großer Meister, dessen Philosophie weit bekannt wurde. Er lehrte, das Weltall besitze ein absolut schaffendes Prinzip, dessen Eigenschaft in seiner Individualität (in seinem Selbst) von den geschöpflichen Geistern nicht intuitiv erkannt werden kann. Er wird nur aus seinen Wirkungen erschlossen, seinem absoluten Erschaffen und Bilden in bezug auf die Weltdinge. Vor dem Erschaffen besteht nur Gott selbst, und existierte er nur allein, so könnte man nicht von der einen oder anderen bestimmten Richtung und Hinsicht seines Wesens reden. Nur in diesem Falle könnte man in ihm das Selbst und eine Form unterscheiden. Die absolute Einheit schließt jedoch diese beide »Seiten« in Gott aus. Bei Gott ist das Element (die Geisterwelt), in dem die Formen aller realen und erkennbaren Dinge vorhanden sind. Aus diesem geht jede Form in der realen Welt hervor, indem sie sich ihrem Vorbilde in dem ersten Elemente nachbildet. Dieses ist das Substrat der Formen und der Quell aller wirklichen Dinge. Soweit die Worte des Thales. Die geistige Welt ist nach Thales, so interpretiert Schirázi, eine einzige Substanz. Das Wasser ist das aufnehmende Element für alle Formen. Aus ihm ist daher alles gebildet worden. Anaxagoras von Milet lehrt über die Einheit Gottes dasselbe wie Thales. Porphyrius berichtet von ihm die Lehre: Die Wurzel aller Dinge ist ein einziger Körper, Substrat des Weltalls und unendlich. Die Körper befanden sich alle in Ruhe. Darauf ordnete sie der Nus (297 a).

Anaximenes von Milet ist ebenfalls bekannt als Verteidiger dieser Lehren. Das Verhältnis dieser Welt zu der geistigen, höheren ist das der Schale, die weggeworfen wird, zu dem Kerne. Aus sich allein kann diese Welt keinen Augenblick bestehen. Die Form des Geschöpfes war bei Gott, in seinem Wissen. Zuerst erschuf Gott das erste Element, dann den Verstand. In diesem wurden die Farben der Formen (als Archetypen) gebildet. Empedokles gehört zu den fünf bedeutendsten Philosophen Griechenlands. Er lebte zur Zeit Davids, des Propheten, und empfing von ihm die Wissenschaft, wandte sich dann zu Lokmán und erlernte von ihm die Metaphysik. Er leugnete das Entstehen und

Vergehen, die Veränderung und das Wachsen und lehrte: Die Dinge sind die einen in den anderen im Zustande der Verborgenheit (kumūn). Beide Lehren enthalten Richtiges, wie wir es in unserer Abhandlung über das zeitliche Entstehen nachgewiesen haben (risalat iṯbát alhudúṯ). Einige Gelehrte fühlten sich zu diesem Systeme hingezogen. Sie interpretierten dasselbe: Im Feuer ist die Wesensform des Wassers aktuell vorhanden, jedoch ist sie verborgen und an ihrer Wirkung, dem Kaltmachen, gehindert. Ebenso verhält es sich bei den anderen Körpern [1]). Aristoteles zeigte in seiner »Theologie«, daß die körperliche Natur ihr Bestehen durch die Seele und alle Dinge besitzt: Die Erde besitzt Leben und Seele, und alle Dinge müssen, da sie ihrem Wesen nach geistig sind, zu ihrem Schöpfer zurückkehren.

Zu den bekanntesten Griechen gehörte auch Pythagoras. Er lebte zur Zeit Salomos und empfing die höchste Erkenntnis aus dem Borne der Prophetie. Er ist der edle Philosoph von sicheren Ansichten und lichtverbreitendem Verstande. Er erhob den Anspruch, die Welten mit seinem Sinne und Geiste (in einer Vision) erschaut zu haben. In der Askese gelangte er soweit, daß er die Ordnung (ṣafíf; zu les. safír: die Klänge, die H a r m o n i e) der Sphären hörte und zu dem Orte der Engel gelangte. Niemals, so pflegte er zu sagen, habe ich einen süßeren Klang gehört als den ihrer (der Sphären) Bewegungen, und niemals etwas glänzenderes gesehen als ihre Formen und Gestalten. Das Wesen der Dinge sind die Zahlen. Diese Lehren weisen auf die Tatsächlichkeit der Auferstehung aller Menschen hin, was auch Empedokles lehrte. Der Beweis dafür, daß auch Pythagoras das zeitliche Entstehen der Welt gelehrt habe, liegt darin, daß Hurīnūs und Zaitūn, der Dichter, seine Anhänger in der Lehre von einer absoluten Schöpfung (aus Nichts) waren: Gott erschuf zuerst den Verstand und die Seele in instanti, sodann durch deren Vermittelung alle ihnen untergebenen (materiellen und sublunarischen) Dinge, stufenweise. Jene beiden sind unvergänglich.

Zu den Vätern der Philosophie ist auch Sokrates, der Asket aus Athen, zu rechnen, der seine Weisheit von Pythagoras und Archelaos (Text: Artilaos) empfing. Er beschränkte sich auf Theologie und Ethik und widmete sich der Enthaltsamkeit und Abtötung. Er wurde Einsiedler (mutazil), indem er sich auf einen Berg zurückzog und in einer Höhle wohnte. Die Fürsten seiner Zeit hielt er vom Polytheismus

[1]) Vgl. meinen Aufsatz: Die Lehre vom Kumūn bei Nazzám ZDMG. Bd. 63 (1909) S. 774 ff. Schirázi will dem Empedokles eine mystische Lehre unterschieben (297 a 21), die er in den Ausdrücken der Lehre vom Kumūn dargestellt habe. Als Urheber der Lehre vom Kumūn wird in der älteren Philosophie des Islam Anaxagoras bezeichnet.

ab. Sie erhoben sich gegen ihn und veranlaßten ihren König, den Sokrates durch Gift zu töten. Er lehrte: Gottes unendliche Wesenheit und Eigenschaften kann kein Wesen beschreiben. Sonst wären diese endlich. Die Geschöpfe sind dem Wesen nach endlich, der Zeit nach unendlich in dem Sinne, daß die Zeit kein Ende nimmt. Sie hat aber einen Anfang genommen. Durch ewiges Neuwerden der Individua wird die Spezies erhalten. Das einzelne materielle Individuum kann nur eine bestimmte Spanne der Zeit hindurch dauern. In diesen Lehren stimmt Plato, der göttliche, mit den Genannten überein. Er ist bekannt durch seine Lehre von der Einheit Gottes. Zu seinen Schülern gehört Aristoteles, Tafratís (wohl Theophrast) und Timaeus. Die Zeit verlegte er auch in die Prinzipien des Seins. Dadurch entstand die Lehre von dem aevum (eldahr). Jedem Dinge entspricht in der göttlichen Welt ein Individuum, die Archetypen. Sie sind nach ihm einfache Wesenheiten. Der reale Mensch z. B. ist das Individuum jenes einfachen Archetypus des Menschen, der die Art darstellt. Dieses System haben wir neu aufgebaut und von den Einwänden späterer Philosophen befreit. Die Zeit und das Nichtsein der vorhergehenden Wesensform (die Steresis) rechnete er zu den ersten Prinzipien des Wirklichen. Die folgenden Philosophen haben die Ideenlehre Platos mißverstanden. Nur Aristoteles erfaßte sie, leugnete an einigen Stellen seiner Schriften jedoch ihre Richtigkeit — vielleicht zwecks eines Nutzens, den er im Auge hatte — an anderen nahm er sie an. Durch die Verbindung mit den geistigen Substanzen, den Ideen, nehmen die vergänglichen Weltdinge an der Ewigkeit teil, indem auch ihre Formen wie die Menschenseelen zu jener Welt zurückkehren. Gott (298 a 11 unt.) ist selbst die Summe aller Dinge, weil er die Ideen der Dinge in seinem Wissen enthält. Eine Kette geschöpflicher Dinge ohne ein erstes Glied ist unmöglich (Leugnung der Ewigkeit der Welt). In seiner Jugend schloß er sich an Afratwis (viell. Phaedrus) an. Von ihm berichtet Aristoteles in dem Buche »gross Alef« der Metaphysik.

Ámiri (abul Hasan) bespricht in seinem Buche: Die »Grenze gegenüber der Ewigkeit« (alamad ala alabad) die Stellungnahme der griechischen Philosophen: Plato lehrt in seinem Politicus, die Welt sei ewig. Dasselbe lehrt Empedokles, der über die Ewigkeit der Welt das bekannte Buch schrieb, das Náhwi (Jahja, der Grammatiker) widerlegte. In seinem Timaeus vertritt Plato sodann die Lehre: Die Welt ist zeitlich geworden und Gott gab ihr eine Ordnung, nachdem sie in chaotischem Zustande gewesen war. Ohne die harmonisierende Auslegung des Aristoteles hätte man ihm einen Widerspruch vorgeworfen. Die Ewigkeit der Welt vertritt er ebenfalls in den »Gesetzen« und dem

»Phaedon«: In euch betrachtet seid ihr (Menschen) dem Tode geweiht. Im Timaeus äußert sich Plato jedoch: Ich (Gott) verleihe euch aber das ewige Leben. Soweit die Worte des Amiri (299 a 1). Schirázi: Diese Ausführung enthält manche Fehler. Die Lehre des Aristoteles lautet nach dem Berichte des Alexander (alrúmi, von Byzanz) von Aphrodisias: Die Seelen sind sterblich. In einigen Abhandlungen pflichtete selbst Avicenna dieser Thesis bei, wenn er sie auch in seinen anderen Büchern abweist. Die Welt ist in allen ihren Substanzen, den sinnlich wahrnehmbaren im Himmel und auf Erden, und ihren Akzidenzien zeitlich und allmählich entstanden, dem Werden und Vergehen beständig unterworfen. Sie bleibt keine zwei Zeiteinheiten nacheinander bestehen [1]). Die beiden Lehren Platos werden in der Weise miteinander vereinigt, daß man die »ewige Welt« auf die Ideen bezieht, die im ewigen Wissen Gottes vorhanden sind, und die »zeitlich entstandene und vergängliche Welt« auf unser empirisches Weltall. Auch Aristoteles lehrte (299 a 6 unt.), die Welt sei zeitlich entstanden. 'Amíd (abul Fadl) berichtet sodann von den griechischen Gelehrten: Sie behaupten, die Himmel seien belebte Wesen, die ein zeitlich beginnendes Leben besitzen, so besonders Plato. Gott habe die Geschöpfe nicht als solche erschaffen, die aus ihrer inneren Natur (also notwendig) ewig seien. Nur aus freiem Willen habe er ihnen ewige Dauer verliehen.

Auch die Vernichtung der Welt (300 b 4), nicht nur ihr zeitliches Entstehen lehrte Aristoteles. Seine Lehre von der Ewigkeit der Welt, von der die große Menge der Philosophen redet, besagt nur die Ewigkeit der Geisterwelt, d. h. der Gedankenwelt in Gott. Daß diese ewig sind ist wahr. Daraus ergibt sich jedoch nicht die Lehre von ewigen Wesenheiten neben Gott. Daß Aristoteles (301 a) die Zeitlichkeit alles Geschöpflichen gelehrt habe, geht auch schon daraus hervor, daß die beiden ihm zunächst stehenden Philosophen, Plato, sein Lehrer, und Porphyrius, sein Schüler (sic!), dasselbe lehren, letzterer in dem siebenten Mimar (Abhandlung; syrischer Terminus) seines Buches; »Die Erkenntnis der Göttlichkeit« (marifat arrububíja).

Abgesehen von diesen ersten Größen unter den griechischen Philosophen lehrten das zeitliche Entstehen der Welt und den Untergang von Himmel und Erde noch folgende: Zaitūn (Zenon), der ältere,

[1]) Diese Lehre stellt Schirázi 299 a 19 als seine eigene hin. Es ist sicherlich eine Überraschung, daß diese alte Lehre der liberal-theologischen Schulen von Basra und Bagdad (900—1100) in diesem Zusammenhange im siebenzehnten Jahrhundert wiederum in Schiráz auftaucht, und zwar bei einem orthodox denkenden Theologen und Mystiker. Es ist die Lehre der Sautrantika von der Momentaneität des Daseins.

ibn Fáris. In den Untersuchungen über die Bewegung haben wir seine Lehre dargetstellt, die die Zeitlichkeit des Weltentstehens ausspricht. Dieser Philosoph hat einen besonderen Beweis in einer seiner Abhandlungen für diese Thesis aufgestellt. Diese Abhandlung ist jetzt noch vorhanden. Einige der jüngeren Philosophen haben sie überliefert. Seine Aussprüchelauten: 1. Die existierenden Dinge sind sowohl unvergänglich als auch vergänglich. Ihre Unvergänglichkeit besteht in der Erneurung der Wesensformen, ihre Vergänglichkeit in der Vernichtung der ersten Wesensform, während die zweite neu eintritt. Die Vergänglichkeit haftet der Wesensform und Materie an. Das erste absolut erschaffende Prinzip besitzt in seinem Wissen die Form des absoluten (zeitlosen) Erschaffens in bezug auf jede Substanz und zugleich die Form der Vergänglichkeit jeder Substanz. Sein Wissen ist unendlich und die in ihm enthaltenen Wesensformen des Erschaffens sind unendlich an Zahl. Ebenso sind die Wesensformen der Vergänglichkeit unendlich. Daher erneuern sich die Welten zu jeder Zeit und in jedem aevum. 2. Sonne, Mond und Sterne senden ihre Kraft aus von der Substanz der Himmelssphäre (bis zur Erde). Wenn sich daher der Himmel umgestaltet, verändern sich auch die Sterne. Das Bestehen und Vergehen aller dieser Formen ist in dem Wissen Gottes enthalten. Das Wissen bewirkt ihr ewiges Bestehen. Das gleiche gilt von der Weisheit. Zugleich vermag der Schöpfer, die Welt an einem beliebigen Tage zu vernichten.

Zu den Philosophen, die die Zeitlichkeit des Weltentstehens lehren, gehört auch Demokrit und seine Schule. Er tat jedoch einige metaphorische Aussprüche, bei denen nur wenige den rechten Sinn gefunden haben. Auf diese Weise sind von ihm Lehren in Umlauf gekommen, die der Philosophie widersprechen, z. B. die von kleinen Körpern (nicht den sog. Atomen) und vom Zufall und Glück. Demokrit leugnete die Zweckursache in dem göttlichen Wirken, jedoch nicht in der Welt; denn es existiert kein Weiser, der nicht eingesteht: Was nicht notwendig ist (in bezug auf einen Zweck), entsteht nicht. Demokrit nennt die akzidentellen Dinge zufällige und nur in diesem Sinne lehrt er: Die Existenz der Welt beruht auf Zufall. Einige Gelehrte waren der Meinung, man könnte über die Lehren dieses Mannes zur Tagesordnung übergehen. Jedoch weist die Bedeutung seiner Person, die wir vorfanden, auf die Schärfe seiner Auffassungsweise und seines Verstandes hin. Dieses sind »hehre und heilige« Zeugnisse für ihn (die eine mystische Interpretation seiner Aussprüche berechtigt erscheinen lassen). Das meiste, was ihm unterschoben wird, ist reine Erfindung. Die griechischen Philosophen bewegen sich vielfach in dunklen Ausdrücken mit

durchaus richtigen Absichten. Die Epigonen widerlegen sodann nur den äußeren Wortlaut dieser Paradoxa und zwar entweder aus Unaufmerksamkeit auf den tieferen Sinn oder absichtlich, um ihre Überlegenheit zu zeigen. Er tat den Ausspruch: Der erste zeitlos Erschaffende ist weder das Element noch der Verstand allein, sondern die vier Mischungen. Diese sind die Stoicheia, die Prinzipien aller wirklichen Dinge [1]). Aus diesen entstehen zeitlos, in instanti die einfachen Dinge. Die zusammengesetzten sind zeitlich gebildet worden zugleich als ewige und als vergängliche. Ihre Ewigkeit beruht jedoch nur auf ihrer Art. Das Weltall ist in seiner Gesamtheit unvergänglich; denn es steht mit jener höchsten Welt in kontinuierlicher Verbindung. Ebenso stehen die Elemente der irdischen Welt in Beziehung zu den feinen Lebensgeistern, die in ihnen wohnen. Wenn die Elemente nun auch äußerlich der Vernichtung anheimfallen, so ist ihre Reinheit, die sie dem einfachen Lebensgeiste in ihrem Innern entnehmen, unvergänglich. Folglich sind die Dinge nur in ihrer sinnlichen Erscheinung vergänglich. In bezug auf den Geist (in ihrem geistigen Inhalte) sind sie jedoch beständig. Daher ist dieses Weltall unvergänglich, wenn (und insofern) seine Reinheit (d. h. sein g e i s t i g e r Inhalt) in ihm vorhanden ist. Diese Reinheit steht mit den einfachen (d. h. unmateriellen) Welten in Verbindung.

Das zeitliche Entstehen und die Vergänglichkeit der Welt lehrten ferner die Philosophen der Fādāmija (der Akademie). Sie lehrten: Jedes Zusammengesetzte läßt sich in seine Teile auflösen. Es kann also nicht aus zwei vollständig übereinstimmenden Substanzen bestehen. Sonst wäre es nicht zusammengesetzt (da jene zwei Teile identisch sein müßten). Dann läßt sich also jede Substanz auflösen und mit dem Prinzipe in Verbindung setzen, dem sie entstammt. Die einfachen, d. h. geistigen Bestandteile stehen mit der ihnen entsprechenden geistigen Welt in Verbindung. Diese ist dauernd und unvergänglich. Die groben Bestandteile stehen ihrerseits mit ihrer Welt in Beziehung. Jedes Grobe läßt sich, wenn es aufgelöst wird, in ein feineres verwandeln. Wenn von seiner Grobheit dann keine Spur mehr übrig bleibt, vereinigt es sich mit dem ersten feinen Körper, so daß beide auf ewig vereinigt bleiben. Wenn sich nun die letzten Prinzipien mit den ersten vereinigten, ist das erste der erste Ausgang einer jeden zeitlos Erschaffenden, ohne das zwischen ihm und seiner Wirkung eine Substanz die Vermittlung bildet. Jene erste Wirkung hängt daher

[1]) Diese Lehren erinnern zum Teil an Empedokles. Solche Verwechselungen nehmen nicht wunder. Die Lehre des Empedokles hat Schirázi a. a. O. mit der des Anaxagoras verwechselt (der Lehre vom Kumūn).

notwendigerweise von dem Lichte seines zeitlos erschaffenden Prinzipes ab und bleibt ewig bestehen und ewig wirkend.

Ein zeitliches Entstehen der Welt lehrte auch Harkal (Heraklit). Er pflegte zu lehren: Das erste der ersten Prinzipien ist das Feuer, das Licht, die Wahrheit (Gott). Durch unseren Verstand kann es nicht erfaßt werden; denn dieser ist zeitlos und ohne Materie aus jenem ersten Lichte entstanden. Dieses ist im wahren Sinne Gott. Liebe und Streit ist der Anfang der Schöpfung und das erste Prinzip unserer Welt. In dieser Lehre stimmte er mit Empedokles überein. Das Erste, das zuerst schöpferisch wirkte, ist die Liebe und der Kampf. Schirázi: Daraus geht hervor, daß die Welt am jüngsten Tage zu Gott zurückkehrt und zu Gott wird.

Zu nennen ist ferner Anikuros (Leukippos). Er widersprach den ältesten Philosophen in der Lehre von den ersten Prinzipien. Zwei sind die ersten Ausgangspunkte: das Leere und die Form. Das Leere ist ein Raum. Die Form befindet sich oberhalb des Raumes und des Leeren. Aus diesen beiden Prinzipien ist das Weltall entstanden, und alles, was aus diesen beiden geworden ist, kann in sie auch wiederum aufgelöst werden. Von beiden geht die Entwicklung des Weltalls aus und zu beiden kehrt sie zurück.

Zu diesen Philosophen ist auch Alexander von Aphrodisias zu nennen. Er gehört zu den größeren Schülern des Aristoteles. Seine Worte sind sicherer. Avicenna bezeichnete ihn in der Genesung der Seele in dem Kapitel »Das erste Prinzip und die Rückkehr« (Metaphysik IX Kap. 9; Übersetz. S. 633) als den Tugendhaften der alten Philosophen. Er stimmte in vielen Punkten mit seinem Lehrer (Aristoteles) überein. Seine Aussprüche lauten: Der Schöpfer kennt alle Dinge, sowohl ihre Universalia als ihre Partikularia, und zwar in einer einzigen sich gleichbleibenden Weise. Sein Wissen ist unveränderlich. Es verändert sich nicht mit der Veränderung seines Objektes. Ebensowenig bildet es eine numerische Vielheit von verschiedenen Tätigkeiten des Erkennens. In anderen Problemen war Alexander wenigstens dem Wortlaute nach verschiedener Meinung. Seine Lehre von der Vernichtung einiger Seelen haben wir bereits in richtiger Weise beleuchtet. Zu den ihm eigenen Lehren gehört die, jedes Gestirn besitzt eine besondere Seele und Natur und durch seine Seele und seine Natur eine besondere Bewegung. Von einem anderen Prinzipe kann es nicht bewegt werden. Das zeitliche Entstehen aller Körper außerhalb des Himmels lehrte er mit folgenden Worten: weil der Himmel das, was unter ihm ist, umgibt, ist letzteres durch die Zeit bestimmt: (wörtlich: die Zeit fließt über dasselbe hin); denn die Zeit ist dasjenige, was die

Bewegungen zählt, d. h. deren Zahl. Sodann umgibt diese, die Himmelssphäre, jedoch kein anderes Ding, sonst müßte auch die Himmelssphäre durch die Zeit bestimmt werden. Aus diesem Grunde ist es nicht möglich, daß die Sphäre durch die Zeit vernichtet wird und zeitlich entsteht. Folglich ist sie nicht aufnahmefähig für das Entstehen und Vergehen. Ein solches Ding muß aber ewig sein. Schirázi: Darauf erwidere ich: Der äußere Wortlaut dieser Ausführung besagt, daß alles, was unter dem aevum und der Zeit steht, Dinge sind, die dem Werden und Vergehen unterstehen.

Zu den größten Gelehrten und tiefsinnigsten Theologen gehört Porphyrius, einer der Peripatetiker, der Verfasser der Isagoge. Nach meiner persönlichen Ansicht ist er zu den allergrößten Schülern des Aristoteles zu rechnen und einer derjenigen, der auf dem geradesten Wege die Quellen der Wissenschaften des Aristoteles gefunden hat, und der den direktesten Weg ging, um die Thesen des Meisters zu verstehen. Den Inhalt seiner Lehre stellte er in dem Kommentar zu Aristoteles dar und zwar noch mehr als Alexander von Aphrodisias (er — Rúmi) und Themistius. Diese Meinung vertrete ich, obwohl Avicenna sich hauptsächlich auf diese beiden letzteren stützte, ohne den Porphyrius besonders zu beachten; denn er leugnete dessen Thesis in der Lehre von der Vereinigung des Denkenden mit dem Gedachten und der Seele mit dem aktiven Intellekte. Seine Aussprüche lauten: Die zeitlich entstehenden Dinge werden nur dadurch, daß die Form sie auf dem Wege der Veränderung und der Vernichtung (der vorausgehenden Wesensform) bildet. Alles Einfache und Einheitliche ist in seinem Wirken ebenfalls einfach und einheitlich (quia agere sequitur esse). Die Tätigkeiten des Zusammengesetzten sind dementsprechend ebenfalls vielfältig und zusammengesetzt. Das Wirken eines jeden Dinges entspricht seiner Natur. Das Wirken Gottes ist daher per se einfach und einheitlich. Was Gott aber durch irgendeine Vermittelung hervorbringt, ist zusammengesetzt. Das Wirken Gottes besteht darin, daß er das Außergöttliche zu sich hinzieht, damit es ihm selbst ähnlich werde.

Zu den nennenswerten Philosophen gehört ferner Abrakles (Empedokles) [1], ein Schüler Platos. Er soll die Ewigkeit der Welt gelehrt

[1]) Es beruht auf einer Verlesung und Verschreibung leicht zu verwechselnder arabischer Buchstaben, wenn aus dem griechischen Empedokles bei den Arabern mehrere Philosophen geworden sind, 1. Anbāduklis, die richtigste Schreibung. Durch Verkürzung von ā und Verschmelzung von n und b (Abaduklis) entstand 2. Abadukles, oder mit Übergang von d zu r, eine nachlässigere Schreibung desselben Zeichens Abrakles (die Vokale waren dem Belieben des Lesers überlassen, da sie nicht geschrieben wurden). Dieser wird als Schüler Platos bezeichnet, während der erste Empedokles der Vorsokratiker ist. 3. Der sehr leicht sich vollziehende Übergang von r in n bewirkte die Form ibn Kils.

haben. Seine Beziehung zu den vorsokratischen Philosophen gibt sich darin kund, daß Abrakles in seiner Schrift jene neun Objektionen aufstellte, die er uns überliefert hat. Hätte ich nicht die Besorgnis, weitschweifig zu werden, so würde ich sie aufzählen und das Fundament für die Lösung jeder einzelnen legen. Sie können einen richtigen Sinn enthalten, wie Schahrastáni hervorhebt. In dem Buche des Empedokles über die Ewigkeit der Welt heißt es: Nachdem die Welten sich verbunden hatten und die Naturkräfte entstanden waren, bildeten sich Schalen und Kerne. Die Schalen sind vergänglich, die Kerne ewig und unvergänglich; denn sie sind einfache und einheitliche Kräfte. Daducrh teilten sich die Welten in zwei, die der Form und des Kernes und die der Trübungen und der Schalen. Die eine Welt verband sich darauf mit der anderen, indem die letzte Stufe dieser der Anfang jener wurde. Insofern zwischen beiden kein Unterschied besteht (in den gemeinsamen Bestandteilen) ist diese Welt unvernichtbar, da sie mit einem Unvergänglichen in Verbindung steht. In einer anderen Hinsicht sind die Schalen vergänglich. Diese (irdische) Welt ist zusammengesetzt, die höhere Welt einfach und unveränderlich. Die ersten Prinzipien, aus denen diese niedere Welt entstanden ist, sind ewigdauernd und stehen mit dem aevum in Beziehung. Aber auch sie entstammen einem ersten, einzigen Ursprung (Gott), der mit keiner Eigenschaft bezeichnet und von keiner Vernunft erfaßt werden kann. Alle Formen der Dinge entstammen ihm und sind ihm unterworfen. Er ist das letzte Ziel, über dem keine Substanz steht. Die erste Wahrheit verleiht der irdischen Welt Bestehen und Dauer, wenn auch die äußere Gestalt (»die Schale«) der Welt vergeht. Daraus, so fügt Schirázi hinzu, ist ersichtlich, das dieser Philosoph, den man für einen Dahriten (Materialisten) hielt, dasselbe System wie Plato vertritt.

In der Lehre über die Vergänglichkeit der Welt stimmen mit den Philosophen überein: 1. Koran und Tradition, 2 der Fürst der Gläubigen (Harún erraschíd), 3. Arabi (Muhjiaddín), 4. Die spekulativen Theologen, die lehren: Das Akzidens besitzt eine nur momentane Existenz (303 b).

Abhandlung VI: Die Prinzipien der physischen Körper.

Kapitel 1: Definition der Naturkraft.

Diese Abhandlung befaßt sich mit den Prinzipien und Ursachen der physischen Dinge, die der Physiker als sicher annimmt, indem er

Die Darstellung Schirázis hängt fast durchweg von der Schahrastánis (260 ff., Übers. v. Haarbrücker II 91 ff.) ab.

sie von dem Metaphysiker empfängt, so wie man etwas Feststehendes von einem anderen aufnimmt. Mit der Begründung dieser Prinzipien befaßt sich der Metaphysiker, der sie von Gott durch Vermittlung seiner Engel erhält (Erkenntnis ist eine Form der Inspiration).

Die empirischen Körper sind Ausgangspunkte für Vorgänge des Wirkens, Leidens, des sich Bewegens und Veränderns. Einige derselben gehen aus äußeren Ursachen hervor, z. B. die Bewegung des Steines nach oben, des Feuers nach unten. Andere gehen nicht auf eine äußere Ursache zurück, z. B. die Bewegung des Steines nach unten und des Feuers nach oben. Verwandt mit diesen Tatsachen ist die Veränderung des Samenkorns zu einer Pflanze. In der Tierwelt treffen wir ferner willkürliche Bewegung an ohne ein äußeres bewegendes Prinzip. Der Metaphysiker muß nun beweisen, daß diese Vorgänge von Kräften ausgehen, die in jenen Dingen vorhanden sind, die einen wirken rein physisch immer in derselben Weise, die anderen mit einem Willensentschlusse, aber in der gleichen Weise, die dritten in vielfältiger Weise, obwohl ohne Willen, die vierten in vielfältiger Weise mit Willen. Die erste Art nennt man Naturkraft (Natur). Sie ist eine Kraft, die unvermittelt sowohl Ruhe als Bewegung in sich gleichbleibender Weise und per se bewirkt, ohne daß ihr Träger sich ihrer in seiner besonderen (der Materie eigenen) Existenzstufe bewußt wird. Eine höherstehende Kraft, z. B. eine Seele und ein Verstand sind dadurch jedoch nicht ausgeschlossen. Die zweite Art nennt man Seele des Himmels, die dritte Pflanzenseele, die vierte animalische Seele. In einem allgemeinen Sinne bezeichnet man alle als Naturkräfte, z. B. sogar die Seele der Spinne, die ihr Netz webt, und die der Biene in der geometrischen Vollendung ihres Gehäuses. Die bekannte Definition der Naturkraft (Physis), daß sie ein erstes Prinzip per se für die Bewegung und Ruhe ihres Trägers sei, ist ein Erbstück von dem ersten Imám der Philosophie (Aristoteles). Die Auslegung dieses Gedankens ist Avicenna (»Genesung der Seele«) entnommen. Die Naturkraft untersteht der Seele, jedoch nicht in jeder Weise, z. B. nicht soweit, daß, wie Avicenna ausführt, die Seele eine Krankheit verhindern könnte, die auf Grund der Natur der körperlichen Mischung eintritt. Nach Acvienna sind jedoch — darin liegt die Verschiedenheit beider Lehren begründet — die Kräfte Akzidenzien, während sie nach uns Substanzen darstellen, die ihrem Wesen nach Formen sind.

Gegen diese Definition wandte man ein, sie berücksichtige besonders die Beziehung der Naturkraft zu ihren Funktionen, nicht aber ihre Substanz selbst. Daher sei sie zu definieren als eine Kraft, die in die Körper eindringe und ihnen ihre Naturanlagen und Gestalten

verleihe und erhalte. Diese ist dann erstes Prinzip per se usw. Avicenna hält diese Erweiterung der aristotelischen Definition für überflüssig.

In den einfachen Substanzen, z. B. den Elementen, ist nach Avicenna die Naturkraft identisch mit der Wesensform. In Beziehung zu ihren Bewegungen heißt sie Physis, in Beziehung zu ihrem Bestande Form. In den zusammengesetzten verhält sie sich gleichsam wie ein Teil der Form. Dieses kann unsere persönliche Ansicht widerlegen, daß die Naturkraft eine unkörperliche Realität ist, die der Form inhäriert. Eine andere Auffassung dieser Worte, daß nämlich die Naturkraft in der Materie der Komposita vorhanden sei — die eigentliche Lehre Avicennas — müssen wir (Schirázi) als irrig abweisen. Die weitere Auffassung Avicennas, daß die Form, z. B. des Menschen aus einer Summe von Kräften zusammengesetzt sei, ist dahin zu korrigieren (305 a), daß sie in der E i n h e i t ihrer Substanz alle niedriger stehenden Fähigkeiten vereinigt, ohne zusammengesetzt zu sein. Der Ausgangspunkt aller Fähigkeiten ist nach Avicenna die Wesensform, und zwar entsprechend der Verschiedenheit derselben. Die Materie ist nur ein aufnehmendes Prinzip. Sie kann daher nicht der (aktive) Ausgangspunkt eines Akzidens sein. Die Ursache weshalb einige Formen der Materie bedürfen, um zu existieren, liegt nur in der Mangelhaftigkeit der Form. Die himmlische Welt sind daher reine Formen ohne Materie, und ihre Existenz ist reine Aktualität ohne Potenzialität, Entelechie ohne Mangel (305 b 15).

Man hat eine individuelle und eine universelle Naturkraft zu unterscheiden. Erstere ist in den materiellen Individuen, letztere besitzt eine universelle Wirkung auf die sublunarischen Dinge, ohne daß sie in ihrem Wesen ein Universale (im logischen Sinne) darstellte. Dieses sind die himmlischen Kräfte. Sie sind frei von einer individualisierenden Materie. Avicenna leugnete ihre Existenz als Einzeldinge. Sie verhalten sich zu den irdischen Naturkräften wie die Entelechie zu dem Mangelhaften. Es ist zu verwundern, daß Avicenna die Erhaltung der Spezies für das Ziel der Individua hielt, dieser Spezies aber keine reale Existenz zuschrieb. Wie kann aber etwas Unreales erhalten bleiben? Das Ziel per se muß eine vollkommenere Existenz besitzen, als andere Dinge, die nicht erstrebt werden, und als dasjenige, was dieses Ziel erstreben will.

Die universelle und individuelle Naturkraft bewirken p e r s e nur das Gute, nicht das Böse. Manches, so führt Avicenna aus, liegt außerhalb der individuellen aber innerhalb der universellen Natur, z. B. der Tod eines Menschen, der von der universellen Natur beabsichtigt

ist, aber eine individuelle vernichtet. Die Wirkungen der allgemeinen Naturkraft treten entweder regelmäßig auf oder wenigstens in den meisten Fällen (sicut in pluribus). Das Glück wird daher den meisten Menschen zuteil, das Unglück nur wenigen. So lautet wenigstens die Lehre der griechischen Philosophen.

Kapitel 2: Das Objekt der Naturwissenschaft.

Es gibt eine universelle Wissenschaft, die das Seiende als solches untersucht, und viele partikuläre Wissenschaften, von denen jede ein besonderes Objekt besitzt. Eine solche ist die Naturwissenschaft, deren Objekt der sinnlich wahrnehmbare Körper ist, insofern er der Veränderung unterliegt. Die an diesem Objekte zu untersuchenden Akzidenzien sind solche, die dem Körper als einem veränderlichen anhaften, z. B. die Formen, Akzidenzien und Beziehungen. Da das Erkennen nun die Ursachen sucht, müssen auch die Ursachen der physischen Dinge in den Bereich der Naturwissenschaft fallen. Die geistigen Formen und Prinzipien der Spezies und Individua zu erschauen, ist die höchste Vollendung der Erkenntnis der Natur (306 b unten).

Die Prinzipien der Physik sind 1. der physische Körper. Er verhält sich wie ein T e i l des Objektes der Physik, da ihm die ergänzende, formelle Bestimmung »insofern er veränderlich ist« fehlt. Es sind also zwei Prinzipien, durch die die Körperlichkeit vollständig wird, Materie und Form. 2. Der Grundsatz, daß eine spezifische Form sich nicht in eine andere verwandeln kann, während die Materie eine Veränderung erleidet, ohne daß dadurch die Spezies oder das Individuum ein anderes wird. Eine »Bewegung« (Veränderung) in der Form ist also unmöglich. (Essentiae rerum se tenent sicut numeri. Fügt man etwas hinzu, so verändert sich das W e s e n. Es entsteht also eine a n d e r e Form). 3. Neben diesen inneren Prinzipien gibt es noch solche, die sich außerhalb des Körpers befinden, die Wirkursache und der Zweck. Die Wirkursache »prägt« die Form in die ihr zukommende Materie ein. Der Zweck ist dasjenige, dessentwegen diese »Einprägung« erfolgt. Die von Avicenna in der »Genesung der Seele« vertretene Ansicht, daß in dem universellen Wirken der Wirkursache des Weltalls zuerst die universelle Körperlichkeit entstehe, die dann durch die spezifischen Wesensformen ihre Entelechie erhalte, ist unrichtig [1]), da zuerst das Individuelle entsteht, aus dem dann das Universelle als rein logischer

[1]) Diese Lehre widerlegt Avicenna an einer anderen Stelle ausdrücklich. Seine Worte (Schirázi 307 b oben) sind also nicht in diesem Sinne zu verstehen.

Inhalt abstrahiert wird. Zudem gilt selbst für Avicenna — Metaphysik, Abhandlung über die Potenz und den Akt (I 6) — daß das Aktuelle früher sei als das Potentielle. Die universelle Wirkursache ist dasjenige Prinzip, bei dem die Existenz aller Dinge ihren Anfang nimmt. Die universelle Zweckursache ist das letzte Ende, bei dem die Weltentwicklung ausläuft. In dieser Weise möchte ich (Schirázi 307 b Mitte) die Auffassung Avicennas ergänzen. Mit der Hilfe Gottes haben wir diese Verhältnisse des Universellen und Konkreten (Identität von individueller Wesenheit und Dasein) klarer auseinandergesetzt als irgendeiner nach d e m Lehrer (Aristoteles) und seinen Schülern. Die Privation muß ferner als konstituierendes Prinzip der Dinge bezeichnet werden (308 a). Diese Privation (im Arabischen dasselbe Wort wie »das Nichtsein«) ist kein absolutes Nichtsein, sondern mit einem Sein verbunden, d. h. mit der Disposition in einer individuellen Materie. Was die Griechen von der Materie aussagten, sie verlange nach der Form und sei dem Weiblichen zu vergleichen, verstehe ich nicht — so äußert sich Avicenna. Nach meiner Ansicht kann man in diesen metapharischen Worten keine Schwierigkeit finden.

Die griechischen Philosophen lehren: Es gibt keine gemeinsame Materie für alle Körper; denn die himmlischen Körper besitzen eine andere Materie, so daß sie unvergänglich sein können. Schirázi: Dieser Unterschied beruht auf der F o r m. Die Materie ist in allen die gleiche. Es ist eine Inkonsequenz Avicennas, wenn er die Materie beider, der irdischen und himmlischen Körper, verschieden sein läßt, ihnen aber dennoch dieselbe primäre Form der Körperlichkeit zuschreibt; denn eine Verschiedenheit kann nur durch die Form kommen. Die gleiche Form kann also nur eine Gleichheit der von ihr informierten Dinge herbeiführen. Die Form der Ausdehnung kann ferner nicht beiden gemeinsam sein (308 b). Alles was mit der Hyle zusammengesetzt ist, besitzt Privation, ist also dem Vergehen und Entstehen unterworfen und kann nicht anfangslos entstanden sein.

Die Reihenfolge der naturwissenschaftlichen Probleme ist folgende. In der Loik wird gezeigt, daß die Frage des Was der des Weshalb vorausgeht. Daher ist auch das Problem der Wesenheit früher zu behandeln als das der Zweckursache und Wirkursache. Die Erkenntnis der ersteren ist jedoch etwas Edleres, da sie zur Gottheit hinführt. Auf der letzten Stufe steht naturgemäß die Materie. Die niedrigen Menschen beachten freilich am meisten die Materie, nicht die Form, wie Avicenna ausführt. Die formlose erste Materie konnten sie jedoch nicht in dieser Weise bevorzugen, sondern nur die materia secunda.

Eine andere Schule von Naturwissenschaftlern beachtete ausschließlich die Formen mit Übergehung der Materie. Auch in der Materie unterscheidet man, allerdings nur logisch, zwei Inhalte: das Genus, den Begriff der Substanz, und die Differenz, daß sie Substrat für alle Formen sei.

Kapitel 3: Die Vereinigung von Hyle und Form.

Nach unserer Lehre (309 b Mitte), die mit einigen jüngeren (d. h. nach Avicenna lebenden) Philosophen unserer Stadt Schiráz übereinstimmt (z. B. Schirázi 1311†) ist die Vereinigung beider eine solche, die eine völlige Einheit entstehen läßt. Der Beweis dafür liegt darin, daß der Körper durch die Wesensform zu einer Substanz wird. Daher muß er eine Einheit bilden. Dabei bleibt unbestritten, daß die beiden Komponenten, Hyle und Form, reale Dinge sind. Ihre Existenz ist nur eine (310 a). Beide haben daher eine Individualität, und beide werden mit dem Kompositum identifiziert. Avicenna lehrt in seinem Danischname: Hyle und Form sind der Substanz nach eins, und nur dem Begriffe nach zwei. Weil die Form sich wie das Aktualisierende verhält und die Materie wie das Potentielle, muß aus beiden ein einziges Ding mit nur einer Aktualität entstehen. Tusi beweist dieses in seinem Kommentar zu den Thesen Avicennas und Behmenjár in der Metaphysik seiner »Erklärung« (taḥṣíl), sich stützend auf Avicennas »Genesung der Seele«. Der Seele, der Form des Körpers, legt man Eigenschaften des Körpers bei. Folglich bilden beide eine einzige substantielle Einheit. Mit dem Worte »Ich« weisen wir auf beide hin. Jede Form ist in diesem Sinne identisch (d. h. dasselbe Individuum) mit ihrer Materie.

Die Bedenken, die man gegen die vollständige Einheit von Materie und Form im Kompositum erhob, lauten: 1. Die Materie wird als Wirkung, die Form als Ursache der Materie bezeichnet. Beide bilden also kein einheitliches Ding. Antwort Schirázis: Diese Auffassungsweise ist nur ein logisches Schema. 2. Die vollständige Einheit findet sich nur in den homogenen Substanzen, den Homöomerien vor. Jeder Organismus zerfällt jedoch in viele Teile. Gurgani suchte das Vorhandensein der Teile zu leugnen, eine unannehmbare Lösung. Schirázi: Das formelle Wesen aller Teile ist ein und dasselbe, was auch Avicenna (Unterschied der aktuellen und potenziellen Teilung) bestätigt, Demokrit widerlegend. 3. Die Seele des Menschen ist eine Substanz mit selbständiger Existenz. Antwort: Mit dem Worte »Ich« bezeichnen wir Leib und Seele als Einheit. In den Glossen zu Kátibi: Die Philoso-

phie über das Individuum, die den Kommentar des Buḫári (ca. 1350; vgl. Br. I 466 Nr. 26 II) begleiten, führt Gurgani aus, das beide divers sind und unter verschiedene Genera gehören. Eine Zusammensetzung könne daher zwischen beiden nicht statthaben. Dauwáni nimmt eine wesentliche Vereinigung an. Trotz der Lehren Suhrawardis in seinen »Unterhaltungen« (mutarahát) darf man einer geistigen Substanz keine körperlichen Eigenschaften beilegen. Gurgani (311 a unt.) lehrte: Ein bestimmter Teil der Seele und des Leibes, durch den die Zusammensetzung herbeigeführt wird, existiert nicht in einem von den beiden Komponenten (die divers sind), sondern in einem dritten. Sonst würde das Geistige körperlich und das Körperliche geistig. Antwort Schirázis: Leib und Seele haben eine einzige Existenz. Es liegt bei einer Zerteilung eine rein logische Scheidung vor, was auch Gurgani in seinen Glossen zu Isfahani: »Kommentar zu der Dogmatik des Tusi (tagrid) hervorhebt. Avicenna leugnet dieses freilich (312 a). Kein Element ist in seiner Reinheit in den Komposita enthalten. Es nimmt in ihnen eine andere Wesenheit und damit Einheit an. Dauwáni kritisiert in diesem Probleme die Lehren, die Avicenna in seinem Danischname ausführte: Materie und Form lassen sich nicht dem Genus und der Differenz gleichstellen [1]). Von zwei aktuellen Teilen in dem Kompositum sprechen jedoch in unzweideutiger Weise (313 a) Avicenna, Behmenjár und die Kommentatoren der Thesen Avicennas. Alle diese Äußerungen lassen sich mit meiner Thesis vereinigen. Wenn man leugnet, wie Dauwáni, daß das Materielle sich in ein Unmaterielles verwandeln könne, so setzt man die Lehre voraus, die Substanz könne keine Intensitätsunterschiede annehmen, was wir jedoch als unrichtig erwiesen haben. Zudem kann eine rein geistige Substanz einen Körper leiten. Sogar im T r a u m e , wenn die Seele sich von ihrem Leibe t r e n n t , also eine selbständige Existenz besitzt, leitet (platonischer Ausdruck ; 313 b 4) sie immer noch den Körper. Aus welchem Grunde leugnete Gurgani die Möglichkeit, daß sich zwei Substanzen verbinden können, während er doch die Möglichkeit der Verbindung einer Substanz mit einem Akzidens zugibt und ferner lehrt, daß jedes physische Ding eine Einheit darstellen muß? Die Seele hat zum Körper nicht allein die Beziehung des Leitenden zum Geleiteten (Plato) sondern neben dieser noch eine andere, durch die sie mit dem Körper eins wird (wie die Form mit ihrer Materie, Aristoteles). Beide Schriftsteller (Gurgani und Dauwáni) bemühten sich um diese Frage, so daß der eine (Dauwáni) auf den anderen alle Pfeile abschoß, die im Köcher

[1]) »Die Materie (314 a 12) besitzt als solche eine von dem Sein der Form getrennte Existenz, als Genus jedoch nicht, da sie als solches von der Form prädiziert wird.«

seines Wissens vorhanden waren, ohne daß dadurch die Sache aufgeklärt wurde. Der eine (Gurgani) leugnete die vorhandenen Teile, der andere die reale Einheit der Komposita. Für Dauwáni ist das Dasein nichts anderes als eine Teilnahme an dem universellen Begriff des Existierenden. Keiner von beiden ist zur Erkenntnis gelangt, daß die Existenz die determinierte Individualität ist, die verschiedene Intensitätsgrade annehmen kann. Die Informierung der Materie mit der Wesensform ist nur eine logische Auffassungsweise von diesen Intensitätsunterschieden und der Entwicklung des Dinges zu höheren Stufen der Vollkommenheit. Die Einheit der Dinge liegt also in ihrem Sein, die Vielheit und Zerteilung in ihren Bestimmungen (»rationes«) und der Wesenheit. Dauwáni bestritt zu Unrecht die Zulässigkeit dieser Unterscheidung.

Kapitel 4: Die Ursachen.

Die Ursachen, insofern sie die Prinzipien der Veränderung der Dinge sind, bilden einen Gegenstand der physischen Untersuchung. Die Wirkursache in den physischen Dingen ist das Prinzip der Bewegung, das auf einen anderen als solchen wirkt. Unter Bewegung versteht man dabei jedes Aktuellwerden einer Potenz. Man hat ferner eine Wirkursache zu unterscheiden, die die Materie disponiert, und eine solche, die vollendet, indem sie die Form verleiht. Letzteres ist ein von der irdischen Welt getrenntes Prinzip. Dieses läßt sich nur bei der Annahme widerspruchslos denken, daß die substantielle Form eine materielle (sublunarische) und eine geistige Existenz besitzt. Durch letztere erhält die Materie eine entfernte (universelle) und abhängige Subsistenz, durch erstere eine nähere (bestimmtere) und unabhängige. In Komposita, die einfache Konglomerate sind oder nur in der bestimmten Ordnung ihrer Teile (z. B. Steine und Holz für das Haus) eine Form besitzen, ist diese nicht vollkommener als die Materie. So verhält sich auch die Zahl; denn die Form jeder Art der Zahl ist die Einheit, d. h. die Quantität (Summe) ihrer Einheiten. Diese ist also identisch mit ihrer Materie, die eine numerische Vielheit darstellt, nämlich ebendiesen Einheiten.

Manchmal ist die Materie nach der Lehre Avicennas auf das Werden, manchmal auf die Veränderung hingeordnet (315 a Mitte). Dementsprechend ist die Form vielfach eine artbegründende, vielfach eine nur äußerlich gestaltende, z. B. Figur, Ordnung, jedes Akzidens usw. Die Gradunterschiede der Einheit sind denen des Seins parallel. In Gegenständen wie Zahl, Bewegung und Zeit ist die Form ganz in die Materie versenkt, so daß sie mit der Materie fast identisch ist und daher

keine wesentliche Einheit begründet. Das Prinzip der Vielheit, die Materie, herrscht in ihnen vor. Andere Dinge, die eine höhere Stufe des Seins einnehmen, stellen demgemäß auch eine höhere Form der Einheit dar, so daß man in ihnen keine Zusammensetzung mehr konstatieren kann. So verhalten sich die reinen Formen.

Die Zweckursache, derentwegen die Form mit der Materie verbunden wird, ist das wahre Gute im allgemeinen oder in einer gewissen Beziehung oder das scheinbare Gute; denn jede Bewegung, die von einem Handelnden, nicht etwa per accidens, sondern per se hervorgeht, erstrebt dasjenige, was in Beziehung zu diesem Handelnden gut ist. Dieses Gute ist nun vielfach ein wahres und eigentliches, sei es nun schlechthin oder nur in gewissen Hinsichten. Vielfach ist es aber nur der Vermutung nach ein Gutes, nicht im eigentlichen Sinne des Wortes noch auch in der Wirklichkeit.

Die Beziehungen der genannten vier Ursachen zueinander ergeben sich aus folgenden Voraussetzungen: Ein und derselben Wesenheit können je nach den Umständen verschiedene Arten des Seins und ebenso der Beziehung und Relation zukommen. Die Zweckursache geht der Wirkursache und der Wirkung in einer gewissen Form des Daseins voraus, in einer anderen Form ist sie später als die Wirkursache. Die Zweckursache ist daher in einer bestimmten Hinsicht eine eigentliche Zweckursache, in einer anderen eine Wirkursache. Auch die Wesensform ist in einer gewissen Hinsicht eine Wirkursache, weil sie der Materie die Aktualität verleiht. In einer anderen Hinsicht ist sie eine Formalursache, weil sie die Art zur Aktualität bringt. Manchmal ist sie sogar Zweckursache, nämlich insofern die Bewegung, die von der Materie ausgeht zu ihr wie zu einem Zwecke hinführt. Manchmal ist sie sogar eine Materialursache, wenn sie auf die Annahme einer anderen Wesensform hingeordnet ist. Dieses gründet sich auf ihrer Potentialität und Kontingenz. In einem einzigen Dinge sind also manchmal alle Arten der Ursachen vereinigt, ohne daß sich daraus eine Zusammensetzung des Substrates ergibt, es sei denn die von Materie und Form. Die »Seite« der Potenz ist nämlich durchaus verschieden von der der Aktualität, selbst in dem Falle, daß die Zerlegung in zwei Seiten nur mit Rücksicht auf zwei numerisch verschiedene Dinge geschieht. (Dadurch wird ein geringerer Unterschied herbeigeführt als durch die Beziehung zweier spezifisch verschiedener Dinge.) Avicenna lehrt: die Wirkursache ist in gewisser Hinsicht die Ursache des Zweckes; die Zweckursache ist hingegen vielfach die Ursache der Wirkursache; denn der Zweck macht den Wirkenden zu einem solchen. Form und Materie sind ebenfalls Ursachen des Kom-

positum und in gewisser Hinsicht Ursache einer anderen Ursache, insofern die Form der Materie den Bestand verleiht und die Materie nächste Ursache des Kompositum ist. Die Form ist jedoch nur durch Vermittlung der Materie, also indirekt, Ursache des Kompositum. Jede von diesen beiden, Form und Materie, ist also Ursache für die andere in je einer bestimmten Hinsicht.

Ein Ding hat durchaus keine Ursache, sondern ist die erste Ursache aller übrigen, der notwendig Seiende; andere besitzen nur einige der genannten Ursachen, ausschließlich z. B. die Wirkursache und den Zweck. So verhalten sich die geistigen Substanzen und die reinen Formen. Andere Dinge besitzen alle die genannten vier Ursachen, z. B. die zusammengesetzten Körper, die physischen Arten und alle sich verändernden und bewegenden Dinge. Daher muß der Naturwissenschaftler darauf gerichtet sein, alle die genannten Ursachen im Geiste zu umfassen, damit er sie alle in seine Beweise aufnehmen kann. Besonders muß er acht haben auf die Form und die Materie, damit er auch die Wirkung vollständig erkenne. Der Mathematiker ist jedoch nicht gehalten, die materielle Ursache zu erkennen, weil weder die Materie noch die Bewegung einen Teil seiner Probleme bilden. Er hat daher keine Veranlassung, das Prinzip der Bewegung, oder das Ziel derselben oder die Materie irgendwie zu erfassen (316 a). Seine Aufgabe besteht vielmehr darin, die formellen Ursachen zu untersuchen. Mit den verschiedenen Ursachen, einzeln oder verbunden, antwortet man auf die Fragen, die der Menschengeist betreffs eines Gegenstandes stellt. Mit der Zweckursache wird jedes weitere Fragen abgeschnitten.

Die Mischung (316 a) ist eine einfache, tastbare Qualität, die zu der Klasse der primären Sinnesqualitäten des Tastsinnes gehört und ein Mittelding zwischen den vier ersten Ursachen bildet. Sie ist homogen, d. h. von ausgeglichener Qualitat, indem sie im Vergleich mit der Hitze Kälte und im Vergleich mit der Kälte Hitze zu sein scheint usw. Nach unserer Lehre ist sie aber nur der Eigenschaft, nicht dem Wesen nach in ihren Teilen homogen. Die Teile müssen sich tangieren, da eine Fernwirkung als unmöglich angenommen wird, wie es Avicenna in der »Genesung der Seele«, dem naturwissenschaftlichen Teile ausführte. Die Beweismethode ist die Induktion. Diese ergibt also keine absolute Notwendigkeit. Es können vielmehr Wirkungen zwischen Dingen existieren, ohne daß ein Tangieren erfolgt. Einen demonstrativen Beweis kann keiner erbringen, daß dieses unmöglich sei, und Avicenna begeht, wie man behauptet hat, einen Widerspruch, wenn er den Halo und Regenboegn durch Fernwirkung entstehen läßt, obwohl er sich anheischig macht, deren Unmöglichkeit

zu erweisen. Daß ein eigentlicher Widerspruch vorliege, kann man jedoch nicht nachweisen. Die Peripatetiker lehren: Die Mischung geht in der Weise vor sich, daß die Teile der Komponenten sich zerkleinern und gegenseitig berühren, indem ihre verschiedenen Wesensformen bestehen bleiben. Zugleich lehren sie: Die Wesensformen werden bei der Zerkleinerung der Teile vernichtet. Diese Lehre ist nun dahin zu berichtigen, daß eine quantitative Zerlegung der Komponenten nicht anzunehmen ist. Die Wesensformen der Komponenten wirken in der Mischung aufeinander, so daß eine »mittlere« Form mit »mittleren« (d. h. ausgeglichenen) Eigenschaften entsteht, in der sich die beiden Extreme, die Komponenten, vereinigen. Die Wesensformen der Elemente bleiben in den Komposita also n i c h t aktuell bestehen (317 b 9). Die höher entwickelte Form enthält die Fähigkeiten der niederen Formen verbunden mit neuen Fähigkeiten, die alle aus einer e i n h e i t l i c h e n Form fließen. Hier gilt auch (318 a 3), was man gegen Demokrit anführte. Spezifisch verschiedene Dinge können kein Kontinuum bilden. Wenn also das Kompositum ein Kontinuum ist, was empirisch festgestellt wird, muß seine Wesensform eine einheitliche sein.

Über die Lehren Avicennas in einem Teile der »Naturwissenschaften« der »Genesung der Seele« (daß die Formen der Elemente potentiell noch weiterexistieren in dem Kompositum), wirst du dich vielleicht wundern. Eine andere Auffassung, die ebenso Wunder nimmt, entwickelten einige Philosophen kurz vor unserer Zeit: Wenn sich die Elemente mischen und das eine auf das andere einwirkt, dann führt diese Aktio und Reaktio dazu, daß die Wesensformen jener vernichtet werden und die Mischung eine andere Form annimmt. Dadurch erhält sie eine einzige Form und eine einzige Materie. Einige bezeichneten diese Form als eine ganz neue spezifische Wesensform. Die Mischung verhalte sich zu ihr nur wie etwas Akzidentelles, nicht wie die Wesensform. (Auch ein einfacher Körper, ein Element, könnte dieselbe Form besitzen.) Die ursprünglichen Formen könnten dann nicht mehr herausdestilliert und unterschieden werden. Ferner müßten die Formen der Elemente zugleich sein und nicht sein, wenn sie sich g e g e n s e i t i g vernichten und vernichtet werden.

Die Mischung ist eine einfache Qualität, die sich auf der Grenze befindet, die zwischen den durch den Tastsinn wahrnehmbaren Qualitäten der Elemente liegt. Durch diese mittlere »ausgeglichene« Qualität disponiert sich die Materie für die Emanation einer der Formen der Komposita aus den Kräften der himmlischen Welt, eine Wesensform der festen Körper, der Pflanzen oder Tiere. Vor ihrem Auftreten

sind diese Formen in einem Kompositum oder Elemente verborgen [1]), zugleich aber verbunden mit einem determinierenden, äußeren Prinzip, das einen Zwang ausübt. Durch dessen Einwirkung tritt die Form des Elementes aus der »Reinheit ihrer Kraft« heraus und in das Gebiet der mittleren Qualitäten hinein. Je edler nun die Form des Kompositum ist, um so mehr muß sich die disponierte Materie dem völligen Ausgleiche (zwischen den Qualitäten der Komponenten) nähern. Avicenna macht gegen seine eigene Lehre den Einwand: Wenn die Formen der Elemente in den Komposita bestehen blieben, dann können sich alle Elemente ohne jede Mischung, für sich allein genommen, in andere Körper verwandeln. Dieser Einwand ist identisch mit dem Beweise, den wir für unsere Thesis und zur Widerlegung der Theorie des Avicenna aufstellen. Auch Dauwáni sucht (319 a 3) diese Schwierigkeit zu entfernen, die nur dann aufgeklärt wird, wenn man lehrt, daß k e i n e eigentliche Veränderung der Wesensform in eine andere statthat. Ein einziger Körper kann ferner nicht zwei spezifisch verschiedene Wesensformen haben, was jedoch der Fall sein müßte, wenn die Formen der Komponenten bestehen blieben. Eine eigentliche V e r m i s c h u n g findet daher nach unserer Lehre nicht statt, d. h. ein Zusammentreten spezifisch verschiedener Formen in einer Materie. Das Kompositum, das mit Vernichtung der elementaren Formen eine neue Form durch Emanation empfängt, ist daher im Grund ein einfacher, kein zusammengesetzter Körper.

Diese Lehre, daß die Formen der Komponenten in den Komposita nicht bestehen bleiben, ist vielleicht eine ursprüngliche Lehre der Philosophie, keine Neuerung. Darauf weisen die Worte hin, die Avicenna in seiner »Genesung der Seele« anführt: Aristoteles lehrte, die Mischungen bleiben p o t e n t i e l l bestehen. Der äußere Wortlaut dieser Ausdrucksweise besagt, daß die Wesensformen der Komponenten in dem Kompositum nicht aktuell, sondern nur potentiell fortbestehen. Avicenna interpretierte diese richtige Lehre jedoch in dem unrichtigen Sinne, daß Aristoteles unter jener Potenz nicht etwa die reine Möglichkeit, Potentialität, sondern die w i r k e n d e Potenz im Sinne der Fähigkeit zum Handeln verstanden habe. Es ist jedoch offenbar, daß er mit jener Potenz nur hat ausdrücken wollen: daß die Formen der Komponenten nur in der Potentialität fortbestehen, die

[1]) In diesem Ausdrucke scheint die Idee zu liegen, daß die Form des Kompositum in sublunarischen Dingen verborgen sei und durch Einwirkung himmlischer Kräfte in die Erscheinung gebracht werde. Die »Emanation« bestände dann nur in jener Einwirkung. Andere Ausdrücke besagen: Die Form des Kompositum emaniert fertig aus der himmlischen Ideenwelt.

sich in den passiven Zuständen findet. Letztere kommen der Materie, die eine aufnehmende und bildende ist, per se zu. Er wollte dadurch nur bezeichnen, daß das Kompositum irgend etwas (jene Formen) besitzt, ohne daß es vollständig »vernichtet wird«. Aber auch von dem, was vernichtet wird, kann man sagen, es bestehe potentiell fort. In diesem Sinne lehren wir (Schirázi): Die elementaren Formen werden »vernichtet«. Aristoteles lehrte sodann: Die Kräfte, d. h. die Potenzen der elementaren Formen, werden nicht vollständig vernichtet. Unter diesen Kräften verstand er die Wesensformen und Naturkräfte, aus denen die dauernden Entelechien der Dinge entstehen. Sie verhalten sich so, daß aus ihnen die entsprechenden Funktionen und Wirkungen hervorgehen, sobald die hemmenden Momente entfernt sind. Die Auslegungen der späteren Kommentatoren entsprechen dem äußeren Wortlaute der Lehre des Aristoteles, indem sie ausführen, daß die Potenz in diesem Zusammenhange die Disposition bedeutet, nicht die aktive Potenz, die eine Wirkung ausübt. Jene Potentialität muß nun aber von einer anderen Form (der des Kompositum, die emaniert) getragen werden. Nur eine Materie, die ihre Kontrarietäten ausgeglichen hat, kann Substrat für die höheren Formen des Lebens bilden. Ist dieser Zustand des Ausgeglichenseins vollständig eingetreten, dann kann der Körper die höchste Form des Lebens in sich aufnehmen, nämlich das vernünftige Lebensprinzip, das z. B. den Sternen und Sphären zukommt, in deren Substrat keine Kontrarietät besteht. Ein »Vergehen« kann daher nicht in ihrer Substanz, sondern nur in ihren Beziehungen und Lagen statthaben.

Die physischen Dinge bilden verschiedene Stufen in der Vollkommenheit und ihre Materien sind stufenweise und verschiedenartig disponiert, eine Form durch Emanation aus der himmlischen Welt anzunehmen. Es besteht also in dieser Welt eine einzige, individuelle Natur, die sich auf die Vollkommenheit hinwendet und der göttlichen Welt zustrebt, indem sie von den niedrigsten Stufen zu den höchsten aufsteigt. Die ganze Welt ist in diesem Sinne ein animal, dessen Glieder in einer Kontinuität der Vollkommenheitsstufen stehen. Zum Teil ist diese Lehre ein Erbstück des Aristoteles, zum Teil haben wir sie mit Gottes Hilfe zum ersten Male aufgestellt [1]). Die Stufenfolge

[1]) Die berühmte Streitfrage nach der Art, wie die Formen der Komponenten in dem Kompositum existieren betrachtet Schirázi insofern von einen anderen Standpunkte, als er die platoinsche Emanationslehre konsequent auf sie anwendet und dieses Detail in dem Zusammenhange der Welt als Ganzem betrachtet. Ebenso wie in den höheren Wesen (Mensch und Tier) die Form aus der himmlischen Welt emaniert, muß sie auch in den niederen, unbelebten Wesen, wenn sie sich aus Elementen zusammensetzen, n e u und

(319 a 6) der Geschöpfe lautet 1. die Hyle. 2. Die dreidimensionale Ausdehnung macht aus ihr den Körper, die Elemente. Man faßt sie entweder als gleichgeordnet auf oder führt in ihnen eine bestimmte Ordnung ein: Erde, Wasser, Luft und Feuer. 3. Auf diese e i n f a c h e n Elemente folgen die zusammengesetzten und festen Körper. Während sich erstere leicht verändern, bleiben letztere dauernder bestehen, obwohl auch sie veränderlich sind. Auch diese bilden verschiedene Stufen: a) Gips, Nura und Ammoniak, b) Korallen, die sich den Pflanzen nähern. Zwischen diesen beiden Extremen befinden sich unzählig viele Arten von verschiedener Vollkommenheit und Disposition, um die Einwirkungen des Himmels aufzunehmen und um selbst als Ausgangspunkt für kausale Einwirkungen auf andere zu dienen. Nach diesem Einteilungsprinzipe ordnet sich die »Natur« stufenweise an, von dem Niedrigsten aufsteigend. 4. Die Pflanze. Sie besitzt die Funktionen des sich Ernährens, sich Ausdehnens durch das Wachstum nach allen Seiten. Sie nimmt also neue Materien in sich auf im Unterschied zu den leblosen Dingen, und »umkleidet« diese Stoffe mit ihrer eigenen Wesensform (Assimilation), sich selbst vervollkommnend. Sie erstrebt ferner die ewige Dauer, freilich nicht in ihrem Individuum, wohl aber in ihrer Spezies. Daher pflanzt sie sich durch Erzeugen von Samen, der der erzeugenden Kraft entwächst, fort. Manche Pflanzen (320 a 24) entstehen ohne Samen. Für ihr Entstehen genügt Wasser und Staub, wozu das Wehen der Winde und die Strahlen der Sonne hinzutreten. 5. Auf der Grenze zwischen Tier und Pflanze stehen die edelen Bäume, z. B. Ölbaum, Rebe und der indische Nußbaum. Die beiden Kräfte, das Männliche und Weibliche, sind jedoch in ihnen noch vermischt. Es ist die Dattelpalme, die

---

f e r t i g aus der Sphärenwelt emanieren. Die elementaren Formen müssen dann vernichtet werden resp. in den Zustand der Potentialität zurücktreten. Diesen letzten Ausdruck nimmt Schirázi aus Aristoteles an, obwohl er bei diesem Philosophen einen anderen Sinn hat. Von einer »Vernichtung« würde Aristoteles nicht geredet haben.

1) »Unser Zweck in diesem Buche war es, zu zeigen, daß alle Geschöpfe durch e i n Band verbunden sind, durch die Hinordnung auf Gott in den Stufen der Vollkommenheit« (327 a) und dem Abstreifen der Materie. »Der Mensch ist der Abschluß (hátam) der »Natur« und der Beginn der Geisterwelt. Verschiedene Bestimmungen beider vereinigt er in sich.« Fol. 262 a hatte Schirázi die Lehre von den Substanzen in Probleme, Abhandlungen und Kapitel eingeteilt und in Aussicht gestellt, mehrere Probleme zu behandeln, statt dessen bringt er die gesamte Lehre über die physischen Substanzen in nur e i n e m Probleme, das er in mehrere Abhandlungen zerlegt. Das zweite Problem sollte wohl die Seele des Menschen, das dritte die himmlischen Substanzen behandeln. Diese Gegenstände behandelt er aber nicht als zweites und drittes Problem der Lehre von den Substanzen, sondern als dritte und vierte R e i s e, also als drittes und viertes B u c h seiner Enzyklopädie, die den Titel trägt: Die vier R e i s e n.«

in das Gebiet der Tiere hineinragt, da sie die zehn Eigenschaften besitzt. Sie besitzt den Geschlechtsunterschied, jedoch kann sie sich nicht fortbewegen. Dies ist die unterscheidende Bestimmung des 6. Tieres, das auf Nahrung ausgehen kann. Es hat die Fähigkeit, Lust und Unlust zu empfinden. Gott verleiht ihm auch eine richtige Leitung, indem er das Tier durch den Instinkt zum Guten hinführt und vom Bösen fernhält. Manche befinden sich auf der Grenze des Pflanzenreiches, indem sie sich nicht paaren, sondern sich fortpflanzen wie die Würmer, Insekten und niederen Schlangen. Es besitzt ferner die Fähigkeit des Zornes und der Begierde. Zur Verteidigung seiner selbst besitzt es Werkzeuge, z. B. die Hörner, die die Stelle der Lanzen vertreten. Einige Tiere nehmen eine gewisse Erziehung an und nähern sich dadurch dem Menschen, z. B. Pferd, Falke und Hund. Andere gleichen durch ihre Substanz dem Menschen, z. B. der Affe. Er braucht keine besondere Erziehung, sondern ahmt dem Menschen nach. 7. Der Mensch zeichnet sich aus durch Verstand, vernünftige Unterscheidung und logisches Denken. Auch die Menschen bilden verschiedene Stufen und die untersten verhalten sich wie die letzten Ausläufer der Türken und Neger, die sich von den Affen nur wenig unterscheiden. Die Menschen, die die mittleren Klimata bewohnen, besitzen hingegen Geistesschärfe und Tugendhaftigkeit. Aufgabe des Menschen ist es, die Wissenschaften zu erwerben, um sich dadurch der höchsten Stufe der Geschöpfe, den Engeln und der Gottheit, zu nähern.

III. Die Theologie.

Vorwort.

Die Erkenntnis Gottes (322 b) ist zweifellos das höchste Glück und die wichtigste Aufgabe. Die Philosophen stellten leider manche Irrtümer in diesen Fragen auf, z. B. Ewigkeit der Welt, Leugnung der göttlichen Macht (die mit dem Erkennen zusammenfällt), Leugnung des Erkennens Gottes betreffs der Einzeldinge, Leugnung der Auferstehung der Leiber (323). Die Beschäftigung mit theologischen Fragen hat Gott vielfach zur Pflicht gemacht.

Abhandlung I: Das notwendig Seiende.

Die Mystiker erkennen direkt das Wesen Gottes und schließen von diesem auf die Eigenschaften, Handlungen und Wirkungen, die Theologen die Wirkungen und schließen von diesen auf das Wesen. Das Sein ist wesentlich Individualität, und alle Dinge stimmen in ihm überein. Nur nach den Graden der Vollkommenheit sind sie verschieden. Absolut genommen muß das Vollkommene vor dem Unvollkommenen sein. Suhrawardi (Philosophie der Erleuchtung) wandte ein: Wenn das Sein p e r s e das Vollkommene ist, dann müßte j e d e s Sein vollkommen sein (324). Dieser Gottesbeweis setzt die Widerlegung der Möglichkeit einer unendlichen Kette oder des Kreislaufes n i c h t voraus, weshalb er einfacher und leichter verständlich ist. In den Unterhaltungen (muṭáraḥát) argumentiert Suhrawardi: Das Sein ist entweder ein Kontingentes oder ein Notwendiges. Ersteres setzt eine notwendige Ursache voraus (325). Damit das Kontingente eine engere Beziehung zum Dasein habe, ist eine Wirkursache vorausgesetzt. Daher muß nach Farábi ein Notwendiges vorhanden sein. Die persischen Philosophen stützten sich auf die Überlegung: Das absolute Sein hat keine Ursache. Es muß also in sich notwendig sein. Schahrastáni: Ohne erstes Prinzip ergäbe sich ein circulus vitiosus. Dieses bestreitet Tusi in Übereinstimmung (326) mit der Metaphysik Avicennas. Andere

Beweise stellten die Theologen und Naturwissenschaftler auf (aus der Bewegung und Zweckmäßigkeit in der Welt).

In dem notwendig Seienden fällt die Wesenheit mit der Realität und Individualität zusammen; denn Gott besitzt keine (327) besondere Wesenheit neben dem Dasein, wie es Dauwáni und Suhrawardi (muṭáraḥát) ausführen. Gott ist ein einziger. Das Bedenken des ibn Kammuna, in Gott können zwei Individua vorhanden sein, ist wertlos. Freilich (328) ist das Prinzip des Gemeinsamen nicht notwendigerweise verschieden von dem des Besonderen (was die älteren Theologen behaupteten). Zwei Götter könnten sich eventuell der Intensität im Sein nach unterscheiden. Avicenna weist jedoch in seinen »Anmerkungen« diesen Gedanken ab, entsprechend der Thesis Farábis (Ringsteine): Der notwendig Seiende kann von keiner numerischen Vielheit prädiziert werden; ferner der Suhrawardis und selbst des ibn Kammuna, des Kommentators Suhrawardis, der lehrt: das Sein sei ein logischer Begriff (328 b). Dauwáni (Kommentar zu den Tempeln des Lichtes, einer Schrift Suhrawardis): Unter Sein könnte man einen aequivoce prädizierten Begriff verstehen. Dieser kann in zwei Individuen per se und wesenhaft vorhanden sein. Behmenjár weist dieselbe Objektion in dem Werke: Das (höchste) Glück (albahga walsuáda), der Lehre Avicennas und Farábis folgend, zurück (329). Nur die Lehre, daß das Sein eine einfache Realität ist, kann alle Schwierigkeiten gegen die Einfachheit und Einzigkeit Gottes lösen. Diese Realität ist das innerste Wesen der Dinge selbst. Sie tritt nicht von außen zu ihnen hinzu. Die Thesis Avicennas ist in diesem Punkte durchaus unhaltbar (330). Suhrawardi lehrte: Aus dem Einen geht die Vielheit auf Grund der verschiedenen Betrachtungsweisen des Einen hervor. In dieser Lehre schloß sich Tusi diesem Meister an, sowohl in seinem Kommentare zu Avicenna als auch in einer besonderen Abhandlung: »Über das Entstehen des Vielen aus dem Einen«.

Schirázi (Sadraddin), »der hochgeachtete Meister« und Zeitgenosse Dauwánis, bestimmte Gott als das Sein, das kein besonderes Ding (keine Wesenheit) sondern reines Sein darstellte. Auf diese Weise trafen ihn die Objektionen seines Zeitgenossen Dauwáni nicht. Diese Lehre kommt der unserigen sehr nahe. Sein Sohn Giátaddín, einer der größten Gelehrten und von Gott begnadigt, löste die Schwierigkeiten, die gegen die Gottesidee seines Vaters vorgebracht wurden: Gott ist das Individuum, von dem der Begriff des Seins prädiziert wird. Er ist also nicht das subsistierende abstrakte Sein. Dieses Prädikat ist also keine logische Abstraktion. In seinen Glossen zu Tusi lehrt dieser Schirázi: »Ein Prädikat (z. B. das Sein) das von

einem Gegenstande (z. B. Gott) univoce prädiziert wird, ist identisch mit demselben und bildet mit ihm eine vollständige Einheit. Eine Beziehung kann also zwischen diesen nicht eintreten, da jede Beziehung eine Zweiheit voraussetzt.« Dadurch ist zugleich die Verschiedenheit zwischen Gott und dem Kontingenten klargestellt (331). Von dem logischen Sein gilt die Lehre der jüngeren Philosophen: »Das Sein ist nichtseiend« (ihm entspricht kein Individuum in der realen Welt).

Gott ist der Gott dieser Welt und teilt seine Göttlichkeit (ebensowenig wie sein Notwendigsein, s. oben) mit keinem anderen. Aristoteles beweist dieses in seiner »Theologie« aus der Einigkeit der Welt (332), Avicenna in einem seiner Begriffe, indem er sich auf Aristoteles (über den Himmel Abhandl. V und Psychologie Abhandl. II) wie auch die Kommentare des Themistius und Alexander stützt. Gott ist in jeder Beziehung einfach. Er kann keine Differenz besitzen. Dadurch wird die Unwissenheit der Sufis an den Pranger gestellt, die Lehren: Gott ist seiner Natur nach ein Universale, das das Wesen eines Genus aufweist. Die realen Dinge sind die unter diesen Universalbegriff fallenden Individua (die Körper) und Arten (die Geister). Der Gottheit (333) steht in keinem einzigen Begriffe irgendein Ding gleich. Gott kann sich nicht in einem Dinge inkarnieren, wie es die Christen lehren, noch sich mit einem solchen identifizieren, was die Sufis behaupten. Der notwendig Seiende ist die Vollendung aller Dinge, und zu ihm kehren alle Geschöpfe zurück.

Abhandlung II: Die Eigenschaften Gottes.

Die Eigenschaften Gottes sind teils positive teils negative (334). Die der Majestät (galál) bedeutet dasjenige, wodurch Gott über jede Gleichstellung mit Außergöttlichem erhaben ist. Der Ruhm bezeichnet dasjenige, wodurch sein Wesen Lob und Preis verdient. Die negativen Eigenschaften bedeuten im Grunde alle die Negation der Kontingenz von Gott. Die positiven zerfallen in eigentliche, z. B. Wissen und Leben, und uneigentliche, d. h. Relationen, z. B. Schöpfersein, Ernährersein, Frühersein, Ursachesein usw. Alle eigentlichen Eigenschaften bedeuten im Grunde die Notwendigkeit der Existenz Gottes (also sein eigentliches Wesen), d. h. die unbedingte Notwendigkeit. Alle relativen Eigenschaften bedeuten ebenfalls einen einzigen Begriff, das in sich Bestehen des Wesens (die Substantialität). — Die Eigenschaften, z. B. der Macht, des Wissens, des Wollens usw. sind identisch mit der Existenz seines Wesens per se, (d. h. die nicht

auf einer Ursache beruhen kann) wie z. B. Avicenna (talikát), abu Tálib von Mekka (Traditionarier), Farábi, Suhrawardi usw. lehren, während die Eigenschaften nach den Aschariten Realitäten sind, die von außen zum Wesen Gottes hinzutreten, und nach den Anhängern des Karrám selbständige unkörperliche Gegenstände. Farábi (334 b 11) lehrt: Im Bereiche des Seins muß eine Seinsform per se existieren, in dem des Wissens ein Wissen per se, in dem der Macht eine Macht per se und in dem des Willens ein Wille per se. Dann erst können diese Dinge in anderen Dingen per accidens vorhanden sein (Prinzip: omne quod est per accidens reducitur ad id, quod est per se. Dieser Gedanke liegt dem vierten Gottesbeweise bei Thomas von Aquin zugrunde. Er enthält eine platonische Denkweise). Die jüngeren Philosophen suchten die Einheit Gottes dadurch zu retten, daß sie erklärten: Alle Eigenschaften bedeuten einen einzigen Begriff (335). Dieses ist unrichtig. Sie bedeuten, wie Avicenna in seinen »Anmerkungen« zeigt, verschiedene »Seiten« des Wesens; denn ein einfaches Wesen kann von verschiedenen Seiten betrachtet werden und sich sogar aktiv und passiv verhalten. Wären die Eigenschaften nicht identisch mit dem Wesen Gottes, dann müßte dieses in seinem innersten eigenschaftslos sein. Unser großer Meister (wohl Dāmád) stimmt diesem bei (336). Da im Sein die Wesenheit identisch ist mit der Individualität, erkennt man dasselbe durch seine Individualität, nicht durch eine besondere Erkenntnisform. Man erkennt also sein innerstes Wesen, d. h. seinen ganzen Inhalt. — Die Thesis von der Leugnung der Eigenschaften (liberal-theologische Lehre) bedeutet nicht, daß dieselben im Wesen Gottes nicht irgendwie (eminentiori modo) realisiert seien (337).

Abhandlung III: Das göttliche Wissen.

Um das Wissen Gottes verstehen zu können, sind einige Prämissen im Auge zu behalten. Die Dinge besitzen zwei Existenzformen, eine ontologische und eine logische. Das per se Erkannte ist das Unkörperliche, dessen Existenz in sich identisch ist mit seiner Existenzweise als Erkanntes. Das per accidens Erkannte ist das Körperliche. Daraus ergeben sich zwei Welten, die des Verborgenen (Gott und die Geister) und die des Sichtbaren (338). In dem reflexiven Erkennen unserer selbst ist die Wesensform identisch mit der Erkenntnisform. Das gleiche gilt von dem Erkennen unserer Seelenkräfte. Es liegt hier also eine Art des Erkennens vor, das eine Präsenz des Erkannten selbst, nicht etwa seines Abbildes oder seiner abstra-

hierten Erkenntnisform im erkennenden Subjekte darstellt, also ein Erschauen, eine »innere Erleuchtung«. Das Erkennen als solches erfordert also nur eine aktuell vorhandene Form im Erkannten. In Gott sind alle Dinge aktuell vorhanden, nicht nur die Abstrakta, sondern alle Individua, der ganze Bereich des Wirklichen. Diese Präsenz (eminentiori modo) in Gott ist sein Erkennen der Dinge. — Unsere Seele ist zu Beginn ihrer Entwicklung frei von jeder Erkenntnis, eine tabula rasa (339). Das eigentliche Objekt des Erkennens ist das Sein des Dinges. Das Sein des Dinges im Erkennenden und seine Erkennbarkeit sind identisch und müssen sich im vollkommenen Erkennen mit dem realen Sein decken. Dieses ist im göttlichen Erkennen der realen Dinge (der Individua) der Fall. Unhaltbar ist der Einwand Suhrawardis: auch die leblosen Dinge müßten sich selbst erkennen, weil ihre Wesensform ihnen selbst präsent ist, und der Razis: Jeder, der eine unkörperliche Substanz erkennt, müßte erschauen und erkennen, daß sie sich selbst denkt; denn ihr unkörperliches Sein soll ja mit ihrer Selbsterkenntnis identisch sein (340). Unter Erkennen ist als das eigentliche Wesen des Seins selbst zu verstehen, insofern es von Unvollkommenheiten und Verhüllungen (die Materie) frei ist. Jede im Sein vollständige Substanz, die von Trübungen (der Materie) frei ist, ist per se aktuell und daher per se denkbar und gedacht. Ihr Gedachtwerden ist dabei identisch mit der Existenz ihres Wesens. Dieses gilt eminentiori modo von Gott. Sein Denkendsein verhält sich zu dem der Geschöpfe wie seine Existenz zu der der Geschöpfe.

Jede Bestimmung, die eine Entelechie bedeutet, ohne eine Unvollkommenheit einzuschließen, muß in Gott vorhanden sein. Also besitzt Gott auch das Wissen. Der Schenkende muß ferner das, was er schenkt, selbst besitzen. Gott verleiht nun aber seinen Geschöpfen das Erkennen. Folglich muß er selbst erkennend sein. Wer die adäquate Ursache vollständig, und zwar in formeller Beziehung als Ursache dieser Wirkung erkennt, erfaßt dadurch zugleich die Wirkung. Gott erkennt also die Weltdinge, indem er ihre Ursachen erfaßt. Dieses Problem ist so schwierig, daß sogar Avicenna sich in ihm irrte, indem er lehrte, das Wissen sei eine neue Vollkommenheit, die zum Wesen Gottes hinzutrete. Suhrawardi leugnete sogar dasjenige Wissen, das der Schöpfung vorausgeht. Folgende Thesen (340 b) wurden über das göttliche Wissen aufgestellt. 1. Die Anhänger der Peripatetiker z. B. Farábi, Avicenna, Behmenjár, Laukari (Laukar in Hurasán; abul Abbás) und viele andere der jüngeren Philosophen: Das Erkennen Gottes ist eine Einzeichnung der Wesensformen der kontingenten

Dinge in dem göttlichen Wesen und ihr Aktuellwerden in geistiger und universeller Weise in ihm. 2. Suhrawardi und sein Anhänger Tusi, ibn Kammuna, Schirázi (1523 †), der große Gelehrte, und Schahrastáni, der das Werk schrieb: »Der göttliche Baum« (die Weltenesche, ein bildlicher Ausdruck für die Stufenfolge der Geschöpfe): Die reale Existenz der Wesensformen in der Außenwelt, seien sie nun unkörperlich oder körperlich, zusammengesetzt oder einfach, ist identisch mit dem Wissendsein Gottes von ihnen. (Die Wesensformen in den Dingen, nicht nur die platonischen Ideen in sich, sind Erkenntnisakte Gottes). 3. Porphyrius, der Vorkämpfer der Peripatetiker und einer der größten Schüler des Aristoteles: Gott vereinigt sich vollständig mit den begrifflich erfaßbaren Wesensformen der Dinge. 4. Plato: Es existieren geistige, unkörperliche Wesensformen, die »Ideen«. Sie sind die Erkenntnisse und Erkenntnisakte Gottes. Durch diese erkennt er alle realen Dinge. 5. Das System derjenigen die (mit den Vaischesika) behaupten: Die nichtseienden aber möglichen Dinge bestehen positiv vor ihrer realen Existenz. Diese Philosophen sind die liberalen Theologen. Gott erkennt nach ihnen das Positivsein dieser Dinge von Ewigkeit. Damit ist das System der pantheistischen Mystiker (der Sufis) verwandt; denn diese behaupten: Die Dinge existieren positiv vor ihrer realen Existenz, jedoch in einer erkenntnisartigen (abstrakten) nicht einer individuellen (konkreten) Existenz. Letzteres ist die Thesis der liberalen Theologen (ersteres nähert sich scheinbar platonischen Vorstellungen, ist aber eine indische Lehre). 6. Die meisten jüngeren Philosophen: Das Wesen Gottes ist (nach Aristoteles) ein universelles Erkennen aller möglichen Dinge. Indem er daher sein Wesen erfaßt, erkennt er in einem einzigen Wissensakte alle Dinge. Der notwendig Seiende ist identisch mit zwei Erkenntnisakten betreffs der Dinge, einem universellen, der den Dingen vorausgeht, und einem detaillierten, der ihnen gleichzeitig ist. 7. Die Lehre: Gottes Wesen ist ein d e t a i l l i e r t e s Erkennen der »ersten« Welt, der höchsten (der Geisterwelt), und ein u n i v e r s e l l e s von allen anderen Geschöpfen. Die Substanz des ersten Verursachten (des L o g o s) ist eine detaillierte Erkenntnis des zweiten Verursachten und eine allgemeine betreffs aller anderen Dinge. In dieser Weise schreiten die Erkenntnisse (von einem Sphärengeiste zu dem der zunächst folgenden Sphäre) bis zu den letzten Dingen fort. Die oben genannten Lehren der Sufis vertreten Arabi und Ḳónawi. Suhrawardi: Nur die Dinge verändern sich, da nur sie in Raum und Zeit stehen. Das Wissen Gottes ist unveränderlich (347). In den »mekkanischen Erleuchtungen« (Kap. 357) und den »Ringsteinen« lehrt Arabi die Realität des Nicht-

seienden. Die Dinge besitzen ein physisches Sein in dieser (sinnlichen) Welt, ein »bildliches« nach Art von Schemen, die sinnlich erkennbar und individuell sind, in einer anderen Welt, ein rein geistiges, universelles in einer diesen beiden Seinsweisen übergeordneten Welt. Ebenso besitzen sie eine besondere Existenz in den »Namen« Gottes und in Gott selbst. Die Lehre des »Porphyrius« haben die islamischen Philosophen bis auf unsere Tage häufig widerlegt, wie es jedem klar wird, der die Werke eines Avicennas (schifá, nagát, ischarát), Suhrawardi (muṭáraḥát, hikmat alischráḳ, talwiḥát), Behmenjár (taḥṣíl), Tusi, Razi und anderer durchblättert (342). Gegen Avicenna brachten seine Gegner nur unbedeutende Einwände vor, z. B. ibn Malka aus Bagdad (mutabar): Gott kann nicht durch außergöttliche Dinge vervollkommnet werden. — Suhrawardi, der Neubeleber der Lehren der alten Persen über das Licht und die Finsternis (muṭaraḥát, im metaphysischen Teile): Gott kann keine Akzidenzien in sich aufnehmen. Auch gegen Behmenjár bringt er diesen Einwand vor, (343). Avicenna erkennt in seinen »Anmerkungen« selbst an, daß in seiner Theorie eine Schwierigkeit liegt. Jedoch ist ihr nicht leicht beizukommen; denn nach ihr ist das Gedachtwerden der Dinge durch Gott identisch mit ihrer realen Existenz. Nimmt man (344 a unt.) das Wesen Gottes in irgendeiner beliebigen Form an, ohne ein anderes Ding mit ihm in Rücksicht zu ziehen, dann erkennt dasselbe alle Dinge, und damit ist es zugleich gegeben, daß die Formen der Dinge in ihm aktuell sind. Nur wenige sind in der Lage, diesen tiefen Gedanken zu erfassen. Die Kontingenz tritt dadurch also nicht in das Wesen Gottes ein, wie Behmenjár entwickelt. Avicenna zeigt (taliḳát), daß in den notwendigen Inhärenzien der Dinge die beiden Seiten des Wirkens und Empfangens weder eine wesentliche noch numerische Verschiedenheit bewirken. Wenn Gott also die Erkenntnisformen der Dinge auf Grund seines Wesens (gleichsam als propria) in sich trägt, so ergibt sich daraus keine Vielheit oder Verschiedenheit in ihm. Es ist von Avicenna unlogisch, die Lehre des Porphyrius von der Einheit des Denkenden und der gedachten Dinge in Gott zu leugnen, da er selbst eine Lehre aufstellt, die zu demselben Resultate führt: Die reale Existenz der Dinge bildet mit ihrem Gedachtwerden durch die Gottheit eine Einheit. Die Vielheit besteht bei diesem Denken nicht i m Wesen Gottes, sondern folgt auf dasselbe wie die Wirkung auf die Ursache. Dieses entwickelt Avicenna (taliḳat) im Anschlusse an Farábi (Ringsteine). Die Leugnung der Auffassung Avicennas (345) ließ sich besonders Húfri, »der große Gelehrte«, einer der jüngeren Philosophen, angelegen sein. Sein Dilemma: Die Erkenntnisformen in Gott müssen entweder Substanzen

oder Akzidienzien sein, ist nicht durchschlagend, da dieselben Substanzen in bezug auf die Wesenheit und nach Art von Erkenntnissen sein können und zugleich Akzidenzien nach ihrer Erscheinungsform in der Außenwelt (345 b). Das Weltall ist hinsichtlich seiner individuellen Existenz in der Außenwelt eine Summe von Akzidenzien (nach Avicenna und Farábi), die der Substanz Gottes inhärieren. Seine Substanz erleidet von diesen Dingen jedoch keine Einwirkung. Suhrawardi (Philos. d. Erleuchtung) und Tusi bezeichnen die Weltdinge nur als geeignet erkannt zu werden und opponieren von dieser Voraussetzung aus gegen Avicenna. Sie übersehen dabei, daß nach seiner Lehre die Existenz des per se Gedachten und Denkbaren in der Außenwelt identisch ist mit seiner Denkbarkeit und seinem Gedachtwerden, d. h. seiner Existenz (Inhärenz) in dem Denkenden. In der Metaphysik begegnet Avicenna bereits diesem Einwande.

Ich persönlich (Schirázi) habe an der Lehre Avicennas nur auszusetzen, daß die in Gott vorhandenen Erkenntnisformen Akzidenzien sein sollen. Dieser Ausdruck wird von den alten Griechen, z. B. Anaximenes und anderen, nicht erwähnt. Er könnte ein Mißverständnis der Epigonen sein. Mir scheint, daß die berühmten Philosophen, die sich die Verteidigung der Thesen Avicennas angelegen sein lassen, dieselbe nicht ohne Schwierigkeiten finden. — Ein Teil des göttlichen Wissen, das von dem Wesen Gottes selbst, soll den anderen Teil »verursachen« (346). — Das Gesetz würde nicht mehr gelten, daß das Gott am nächsten Stehende vollkommener sei als das Fernerstehende; denn die Substanzen der Welt sind als solche reicher an Sein als die Akzidenzien der Erkenntnisformen im Wesen Gottes. Der Einwand Tusis (Komm. d. ischarát) ist wertlos, der besagt: Die Wirkung würde nach Avicennas Lehre eine größere Einheit besitzen als ihre Ursache (das geteilte Wissen Gottes). Alle Bedenken ferner, die Taftazani (Komm. z. Gazali) gegen Avicenna vorbrachte sind den Schriften Suhráwardis entnommen. Letzterer faßt jedoch die Erkenntnis als eine Erleuchtung bei Präsenz des Objektes (ohne Abstraktion) auf, worin Taftazani von ihm abweicht. Er faßt das göttliche Wissen als eine Einzeichnung von Erkenntnisformen in den geistigen und seelischen Substanzen der himmlischen Welt auf.

Die Lehren der Aristoteliker und Platoniker scheinen auf dasselbe hinauszulaufen (346 b). Aus der des Aristoteles geht hervor, das Akzidenzien (die Erkenntnisformen in Gott) Ursache für Substanzen (die Weltdinge) sein können, was jedoch unmöglich ist. An der Lehre Platos ist hingegen auszusetzen, daß nach ihr das Wissen Gottes außerhalb Gottes ist. Farábi hat die Lehren beider Philosophen in einer

besonderen Schrift als übereinstimmend nachgewiesen (kital algam'). Seine Ausführungen sind von dem Richtigen nicht allzu ferne und berühren sich mit unserer Lehre. Aus dem Systeme Platos ergäbe sich eine unendliche Anzahl von Welten, da jede Ideenwelt wieder auf eine andere Ideenwelt zurückgeführt werden muß. Aristoteles hat die Unmöglichkeit dieser Idee jedoch bereits dargetan. Daß das einfache Wissen Gottes alle Dinge in sich schließt, können die griechisch gerichteten Philosophen des Islam nicht beweisen. Erst die Mystiker haben dieses in der Lehre vom Sein klargestellt. Die meisten der Epigonen lehren: Gott erkennt die Dinge nur im allgemeinen (347; was Gazali hauptsächlich bekämpfte). Dann ist also sein Erkennen kein detailliertes. Das notwendige Wesen Gottes kann sich zu den kontingenten Dingen nicht wie die Definition zum Definitum verhalten. Es kann also in sich kein universelles Wissen bedeuten, aus dem die Einzeldinge abgeleitet werden. Einige orthodoxe Theologen und ibn Malka (abul Barakát) lehrten die ebenfalls unhaltbare Thesis: Das Wissen Gottes besteht in der Einzeichnung der Wesensformen im Wesen Gottes in der Ordunng von Ursache und Wirkung (348). — Gottes Wissen erstreckt sich auf alle Dinge trotz ihrer Vielheit, und zwar in der Seinsstufe seines Wesens, die allen notwendigen Konsequenzen desselben und den Dingen der Außenwelt vorausgeht. Es ist also kein Akzidens Gottes noch ist das Wissen vom Wesen Gottes Ursache seines Wissens von den Geschöpfen, was die griechische Richtung der Philosophen behauptete.

Suhrawardi (348 a 9) faßt das Wissen Gottes nach dem Prinzipe der Philosophie der Erleuchtung auf. Es bestehe in der einfachen Relation der Präsenz des Objektes. Ich (Schirázi) bin dieser Lehre früher gefolgt, bis sich Gott mir näherte und mir seinen Beweis (den Gottesbeweis) zeigte, indem er jenes Prinzip Suhrawardis auf seine Voraussetzung zurückführte, daß das Wissen Gottes von sich selbst darin besteht, daß er für sich selbst ein Licht ist (jedes abstrakte Sein ist zugleich Erkennen), und sein Wissen von den Geschöpfen darin, daß deren Wesen durch das Aufleuchten des göttlichen Lichtes (des Seins) über ihnen sichtbar wird. (Die Emanation des Seins auf die Geschöpfe ist für Gott das Medium, durch das er die Dinge erkennt.) Das Wissen Gottes ist nach Suhrawardi also nichts anderes als die »Relation der Erleuchtung« in den Objekten. Die Lehre Suhrawardis nahm Tusi an (348b 14). In seinem Kommentare zu Avicenna: »Thesen« stellt er eine große Anzahl von Objektionen gegen die Lehre Avicennas auf, daß das Wissen Gottes auf Erkenntnisformen im Wesen Gottes beruhe, und entwickelt sodann, daß Gott die Dinge

durch deren reale Individuen selbst erkenne. Wie seine Selbsterkenntnis er selbst ist, so ist auch seine Erkenntnis des ersten Verursachten identisch mit diesem. In demselben sind die Wesensformen aller Dinge enthalten. Gott erkennt nun diesen Geist und alle geistigen Substanzen mit jenen Wesensformen in unvermittelter Weise direkt in ihren Individuen und auf diese Weise erkennt er auf dem Wege der einfachen Präsenz und »Erleuchtung« alle Dinge. Jeder muß diese Lehre bis auf eine kleine Differenz als mit der Suhrawardis identisch bezeichnen. Dagegen ist zu bedenken 1. daß die göttliche Vorsehung vernichtet würde, 2. ebenso das Wesen der Wahrheit (349) als Übereinstimmung mit den Objekten — die einfache Relation besagt dieses nicht —, 3. das Erkennen der veränderlichen, materiellen Dinge ist ohne Erkenntnisform nicht möglich, da die Materie das aktuelle Erkennen (Aristoteles) hindert. Was Gott bewirkt, lenkt er auf bestimmte Ziele. Durch eine einfache Relation ist das aber nicht möglich. Gott (348 a unt.) ist die Existenz aller Dinge, sowie diese in sich wirklich sind. Die Dinge existieren durch dieses göttliche Sein, daß alles umspannt; denn die Dinge besitzen ein physisch-materielles, ein schemenartiges (als Phantasiebilder in der Sphärenwelt), ferner ein geistig-abstraktes und schließlich ein göttliches Dasein. Letzteres ist im vorzüglichsten Sinne der eigentliche Kern der Dinge. Daraus ergibt sich jedoch nicht, daß das Nichtseiende (in einer idealen Welt) positiv existiert; denn unter Nichtsein versteht man die Trennung des Daseins von der Wesenheit. Das Erkennen Gottes ist ein schöpferisches, aktives (349 b 4), keine bloße Relation.

Meine Lehre über die Art des göttlichen Erkennens ist inhaltlich die der Mystiker, die als Beweis nur das innere Erschauen und subjektive Überzeugtsein anführen. Ihr System habe ich mit apodiktischen Beweisen gestützt. Das Wissen Gottes von den Dingen ist in Beziehung auf diese eine Vielheit, in Beziehung auf Gott eine Einheit. Zum Verständnisse dieser Lehre dienen folgende Prinzipien (350). 1. Die numerisch vielen Dinge existieren durch eine einzige Existenz. 2. Je mächtiger ein Ding im Sein ist, um so mehr qualitative Bestimmungen vereinigt es in sich, die in den niederen Wesen zerstreut sind. 3. Die Vollendung der Wesenheit eines Dinges kann einen Teil der Wesenheit eines anderen bilden, indem es entsprechend der Existenzweise dieses anderen existiert. 4. In der Ursache ist die Entelechie der Wirkung eminentiori modo enthalten. Daher ist Gott als Prinzip der Emanation trotz seiner absoluten Einheit die Gesamtheit der Dinge und seine Existenz (350 a 12 unt.) ist die Existenz aller Dinge. Wer dieses Sein also erkennt, erfaßt geistig alle Dinge. Dieses

Sein (Gott) ist zugleich identisch mit dem Akte seiner Selbsterkenntnis. Er ist daher nach Farábi (Ringsteine Nr. 8; Horten, Ringsteine Farábis S. 15, 1 u. Anm. 1) das Weltall in Form einer Einheit. Es existiert keine Seinsstufe, in der Gott nicht real eixstierte. Diese höhere Form in der die Dinge in Gott vorhanden sind, ist nicht etwa eine Art der potentiellen Existenz, wie manche behaupteten; denn alle jene qualitativen Bestimmungen sind aktuell in Gott vorhanden, freilich eminentiori modo (357). Aristoteles lehrt in seiner Theologie dieselben Thesen.

Das System der pantheistischen Mystiker (Sufis) ist dem der weltlichen Gelehrten verwandt: Gottes Existenz (351 b Mitte) ist mit bestimmten Namen und Eigenschaften ausgestattet, d. h. mit universellen Begriffen, die sich wie die qualitativen Bestimmungen der Wesenheiten verhalten, wie auch die Theologie des Aristoteles sich ausdrückt. Diese wesentlichen Prädikate der Gottheit bilden zwar eine Vielheit. Ihr Dasein ist jedoch nur eines. Da also sein Wesen durch sich selbst trotz seiner Einfachheit alle edlen Dinge in sich vereinigt und zugleich Ausgangspunkt jeder Tätigkeit ist, und ihm in bezug auf jedes einzelne Gute in den Geschöpfen ein besonderes Prädikat zukommt, kann von Gott eine große Vielheit von Begriffen prädiziert werden, trotzdem sein Wesen einfach ist. Das gleiche gilt von den »positiven Individuen«, d. h. den Wesenheiten der kontingenten Dinge. Sie sind positiv in der Ewigkeit ohne fertig gebildet zu sein, stehen also den Namen und Eigenschaften Gottes gleich, da sie sich von dem göttlichen Wesen nicht unterscheiden. Sie sind positiv, ohne daß sie durch ihre individuellen Existenzen existieren. Mit dem Dasein des Notwendigen bilden sie eine Einheit. Durch das Erkennen dieses Daseins werden also auch sie adäquat erkannt (352); denn Denken und Sein sind in Gott identisch. Daraus ergibt sich keineswegs die liberal-theologische Lehre von der Realität des Nichtseins. Die Sufis lehren diese Gedanken ohne logische Klarheit, da sie durch asketische Übungen (eine indische Sitte) vom Studium abgehalten werden. Ich (Schirázi) habe mich bemüht, ihre Thesen in logischer Konsequenz darzustellen. Daß eine einzige reale Wesenheit in wesentlich verschiedenen Seinsstufen erscheinen kann, beweisen die Phasen des Erkennens und die Lehre Platos von den Ideen. Die Thesis des Behmenjár, daß die Erkenntnisse Akzidenzien in Gott seien, widerspricht allem tiefen philosophischen Denken. Arabi erkannte bereits (futuhát Kap. 374), daß die Vielheit der Eigenschaften der Einheit Gottes nicht im Wege stehe (353). Die griechischen Philosophen verstehen die Lehre über das Wissen

Gottes nicht in ihren Details (Einheit Gottes und Vielheit der Objekte).

Die Schule Suhrawardis leugnete die göttliche Vorsehung, während die weltlichen Gelehrten sie annahmen, z. B. Avicenna. Man hat unter ihr das Dasein Gottes zu verstehen, insofern es die kontingenten Dinge enthält und enträtselt. Unter der Schicksalsbestimmung ist die himmlische Welt der Sphärenseele zu denken unter der Tafel und dem Schreibrohr die heilige Substanz, die als erste aus seinem Wesen hervorging, vollendet in Licht, Glanz und Erhabenheit. Die Welt der göttlichen Gewalt (gabarut) ist die Eigenschaft des Machtvollseins. Die materiellen Dinge haben keine erkenntnisartige Existenz (d. h. sind keine reinen Formen). Daher können sie nur per se accidens erkannt werden. Der vollkommene Mensch ist ein Abbild des Weltalls. Sein Geist entspricht der Gottheit, sein Herz (Denken) der Weltseele, die abstrakt denkt, seine Phantasie der sensitiven Weltseele (354), sein Körper der physischen Welt. Die Wesensform der entstehenden Naturkraft in der Hyle heißt Buch des Smaragdes. Das Weltall verhält sich wie eine Perle mit verschiedenen Schalen. Es besteht aus den verwirklichten Stufen des göttlichen Wissens und den »Erscheinungen« der göttlichen Eigenschaften, den Offenbarungsformen der Gottheit.

Die sinnlich wahrnehmbare Welt verhält sich wie die Schale zu der Welt des Himmelreiches und wie das Gefäß zu dem Geiste, wie die Finsternis zum Lichte. Ein Gleiches gilt von jeder Stufe des höchsten und niedrigsten Himmelreiches im Verhältnis zu der höheren Stufe. Die sinnlichen Lichter der Himmelskörper, denen die irdischen entstammen, stellen sich vielfach in einer Ordnung dar, insofern die einen aus den anderen entspringen. Das der Quelle am nächsten stehende Licht verdient am meisten den Namen »Licht«, weil es von stärkerer und intensiverer Helligkeit ist. Nehmen wir an, das Mondlicht dringe durch das Fenster des Hauses ein und falle auf einen Spiegel, der einer Mauer gegenüber aufgestellt sei. Es wird also auf diese Mauer geworfen und von dieser auf die Erde. Das Licht auf der Erde ist ein Widerschein des Lichtes auf der Wand, dieses ein Abglanz des Lichtes im Spiegel, in zweiter Linie des Mondes, das aus der Sonne fließt. Diese vier Stufen sind in bezug auf die Natur des Lichtes hintereinandergeordnet. Sie sind ein Beispiel für die Ordnung der Seinsstufen. Die Lichter des Himmelreiches (355) sind entweder rein geistige oder seelische. Sie entstammen dem ersten Lichte, der Gottheit. Das dieser zunächst stehende ist das vollkommenste der emanierten Lichter. Den Graden der Nähe zu Gott entsprechen die Stufen der Vollendung.

Die am weitesten entfernten sind unvollkommen und dunkel (d. h. die Materie). Es existiert nun aber nichts im Weltall, was p e r s e Finsternis und Böses wäre; denn die Privation kann als solche nicht s e i n.

Abhandlung IV: Die göttliche Macht.

Unter Macht verstehen die orthodoxen Theologen die Möglichkeit der Handlung und Unterlassung und die griechisch denkenden Philosophen die Bestimmung, daß der Handelnde in sich, d. h. unabhängig von einem anderen handelt, wenn er will, und nicht handelt, wenn er nicht will. In diesem Sinne, in dem es die Aschariten versuchten, läßt sich die Macht nicht von Gott aussagen. Gott kann nicht unter einem inneren oder äußeren Zwange stehen. Razi bezeichnete die Differenz zwischen den Philosophen und Theologen als eine rein t e r m i n o l i s c h e (Komm. z. Avicenna: Thesen). Die Theologen leugnen nicht die M ö g l i c h k e i t eines anfangslos Verursachten. Darin stimmen sie mit den Philosophen überein, Tusi widerspricht diesem: Die Theologen beweisen zunächst, daß die Welt z e i t l i c h entstanden sei. Daher müsse sie einen f r e i wählenden Urheber haben. Die Philosophen leugnen jedoch die F r e i h e i t der Schöpfung. Aschari behauptete: Neben dem ersten Prinzipe bestehen noch acht ewige Wesen, die er Eigenschaften nennt. Die Tatsächlichkeit eines von Ewigkeit verursachten gibt er also zu.

Unsere Seele verhält sich wie eine unfreie Naturkraft, die von außen zu ihren Handlungen und Bewegungen gezwungen wird. Der einzige Unterschied besteht darin, daß die Seele eine Kenntnis von ihren Zielen und Zwecken hat, während dieses der Physis, der Naturkraft, fehlt. Alle Geschöpfe sind daher zu ihren Handlungen durch einen Mächtigeren gezwungen. Nach den liberalen Theologen beruht die freie Wahl auf einem Motive. Durch dieses wird jene dann determiniert und unfrei, wie Avicenna (talikát) berichtet. — Die Macht zu handeln bedeutet eine Potentialität und Kontingenz, die in Gott nicht vorhanden sein können. — Der Akt der Schöpfung kann ewig sein, während das Geschöpf, die Wirkung, zeitlich entsteht (356). Gott ist wollend, bedeutet: Gott erkennt sein Selbst und die Ordnung des Guten, das im Weltall als Ausfluß seines Wesens existiert. Gott ist der Inbegriff alles realen Guten. Dieses kann daher aus ihm emanieren. Jeder, der sich von Fanatismus und Autoritätsglauben freimacht und den wahren Sinn der Philosophie erkennt, muß diese (aristotelisch-platonische) Auffassung annehmen. Von dem Willen Gottes gilt daher: Wenn er nicht will, handelt er nicht: Während er aber handelt

(sensu composito), kann man nicht von ihm aussagen. Er wollte nicht handeln. (357). Für das Verständnis des göttlichen Wirkens ist festzuhalten, daß Gott nicht unter der Einwirkung eines Prinzipes stehen kann, das ihm, wie die liberalen Theologen lehrten (der Nutzen der Welt), zum Handeln determiniere, und ferner, daß eine Determination vorhanden sein muß. Denn die ascharitische Lehre, daß aus der Indetermination des Willens die die Handlung ohne weiteres determinierende Ursache entstehe, ist zu verwerfen. Was Gott determiniert, die Welt zu erschaffen, ist sein Wissen von der vollkommensten Ordnung der Welt. Dieses Wissen ist mit seinem Wesen identisch (Optimismus, vgl. Avicenna: Metaphysik, Übersetzung S. 618 Z. 7). Man könnte einwenden: Das Erkennen bedingt eine innere Notwendigkeit. Liegt diese in dem Schöpfungsakte vor, dann ist die Welt nicht mehr kontingent, sondern notwendig und ewig. Antwort: Dadurch wird die Welt nicht in sich, sondern nur in Beziehung zu Gott notwendig. Tusi erwähnt in seinem Kommentare zu der Abhandlung über das Wissen (scharh risálat alilm, viell. eine Schrift Avicennas), daß Wissen und Wollen in Gott identisch sind. Daher muß die Wirkung des Wollens mit Notwendigkeit aus Gott emanieren (358), was auch Avicenna (Genesung der Seele) lehrt.

Der Urgrund des Seins (358 b 2) ist eine einzige reale Wesenheit. In Gott tritt dieselbe als notwendig seiend auf, in dem Kontingenten als kontingent, in der Substanz als Substanz, in dem Akzidens als Akzidens usw. Das Erkennen ist ebenfalls eine einzige reale Wesenheit, die in Gott als notwendig, im Kontingenten als kontingent auftritt, ebenso wie das Sein. Wissen, Wollen usw. bedeuten nichts anderes als das Sein. Freilich ist der Verstand der großen Menge unfähig zu erkennen, daß Wissen, Macht und Wollen (ebenso wie das Sein) in allen realen Dingen vorhanden sind, sogar in den Steinen und leblosen Dingen. Das Wollen und Wissen sind (ib. Z. 9) identisch mit dem Sein in bezug auf die Individualität, verschieden von ihm nur in der Bezeichnung und dem Begriffe. Die Aschariten definierten den Willen als eine Eigenschaft, die zu einem der beiden Objekte, dem Handeln oder Unterlassen der Handlung determiniert. Von der Macht ist der Wille insofern verschieden, als die Macht die Möglichkeit, etwas hervorzubringen oder nicht hervorzubringen, bedeutet. Die liberalen Theologen lehrten: Wille und Widerwille fallen unter das Genus des Erkennens. Wille bedeute die Überzeugung von dem Nutzen, Widerwille die von dem Schaden, den ein Objekt veranlaßt. Psychologisch-empirisch läßt sich die Verschiedenheit von Verlangen und Wollen nach-

weisen (359). Die Liebe ist beständig mit dem Sein verbunden; denn omnia appetunt esse. Das Sein ist p e r s e Objekt des Strebens wie das Gute, und alles Seiende strebt nach dem Sein. Liebe und Willen (359 a 17) sind wie das Erkennen eine einzige Realität. In Gott fallen sie mit dem Wesen zusammen. Sie sind ebenfalls identisch mit dem M o t i v e zum Handeln. Verlangen und Zuneigung (ib. 3 unt.) sind ebenfalls eine einzige Idee und Realität, die in vier Welten, entsprechend der besonderen Form jeder Welt, existiert. In der Welt des Geistes sind sie identisch mit dem Urteile, also einem Erkenntnisakte, in der der Seele sind sie sinnliches Verlangen, in der der Physis sind sie Anziehungskraft der Körper, in der göttlichen Welt sind sie der Ratschluß Gottes (360). . Ohne die Beziehung zu den Geschöpfen ist in dem Wesen Gottes kein Geschöpf determiniert. Gott ist also in sensu diviso frei. Mit den Beziehungen zu den Geschöpfen, also in sensu composito, ist das Erschaffen notwendig. Durch diese Notwendigkeit wird die Freiheit Gottes nicht aufgehoben. Dieses bestätigen Kulíni (alkáfi) und ibn Babúja (kitab attauḥíd; unbekannt), ferner unser großer Meister und Lehrer (wohl Dāmád), der die innergöttliche Tätigkeit des Erschaffens — diese ist identisch mit Gott — und das Entstehen des Geschöpfes — dieser Vorgang ist frei gewollt — unterscheidet (361). Alle aus dem Wesen Gottes hervorgehenden Dinge sind — vgl. Avicenna (taliḳát, Genesung der Seele), Hischám bn al Hakam und ibn Babúja — notwendige Konsequenzen seines Wesens (362). Von unseren Lehrern im Islam haben die Imámija und Tusi, der dem Aschari folgt, am meisten (in der Kritik des Muḥaṣṣal) betont, daß Gott nicht wegen eines außer ihm liegenden Zieles handeln kann, was der Lehre der liberalen Theologen und der Rechtsgelehrten (Gott hat das Wohl der Menschen im Auge) widerspricht. Die Aschariten (362 b Mitte) sind am weitesten von der Philosophie entfernt, weil sie das Kausalverhältnis von Ursache und Wirkung leugnen, ebenso das n o t w e n d i g e Hervorbringen und die n o t w e n d i g e Konsequenz des Wirkenden (sensu composito) in bezug auf seine Handlung. Der Grund dieses Irrtums liegt darin, daß sie unter der Macht, frei zu handeln, die Indifferenz o h n e ein determinierendes Prinzip und o h n e ein bewegendes Motiv verstehen. (Aus der Indifferenz des Willens gehe p e r s e die determinierte Handlung hervor.) Sie wollten dadurch für Gott die absolut f r e i e, an Naturgesetze nicht gebundene Zielstrebigkeit wahren. Das Z i e l in dem göttlichen Handeln tritt nach ihnen von außen zum Wesen Gottes hinzu. — In Gott ist die Zweckursache — was auch die liberalen Theologen lehren — mit dem Wesen identisch (363). Die weltlichen (griechischen) Gelehrten

leugnen nur ein außergöttliches, nicht aber ein immanentes Ziel des göttlichen Wirkens. Weisheit, Vorsehung und Leitung Gottes bezüglich der Menschen sind i d e n t i s c h mit seinem Dasein.

Gottes Wirken umfaßt alle Handlungen der Menschen. Nur wenige verstehen den ganzen Inhalt dieses Problems, wegen dessen die Menschen ratlos und verwirrt darstehen. Die liberalen Theologen sprechen dem Menschen eine Selbständigkeit und Unabhängigkeit von Gott zu, auf der die Freiheit beruhe. Die Aschariten lassen alle Handlungen direkt aus Gott entstehen. Die Imaniten, unsere engere Schule, lehren: Gott bewirkt die Ursachen der Ursachen, also indirekt die menschlichen Handlungen; die Mystiker, die im eigentlichen Sinne das »Volk Gottes« sind: Alles, was Sein hat, ist direkt aus Gott emaniert. Das Böse bewirkt Gott, ohne es jedoch zu billigen (364). Die letzte Lehre ist die richtige (— sie stimmt mit der des Thomas von Aquin überein —), da nach ihr die menschliche Handlung nicht aus Freiheit und Zwang zusammengesetzt ist. Gazáli lehrte betreffs des Unglaubens: Er ist von Gott in seinem Ratschlusse bestimmt, aber nicht identisch mit dem Ratschlusse. Mit diesem muß der Mensch übereinstimmen, mit jenem, dem Objekte des Ratschlusses, aber nicht. Dieser Lehre stimmten Razi und viele der pantheistischen Mystiker (Sufis) bei, z. B. Suhrawardi (1234 †; »Die Gaben der Erkenntnisse«) und Rumi, während Tusi ihr widersprach (Kritik Razi: Muḥaṣṣal). In der Vorausesetzung (sensu composito; 365), daß Gott eine freie menschliche Handlung erkennt und will, ist sie notwendig (in Beziehung auf Gott), insofern sie eintreten m u ß , wie die Aschariten und Razi lehren. Tusi betont, daß dieses Abhängigkeitsverhältnis die Freiheit des Menschen nicht aufhebt. Es ist sehr zu bedauern, daß Razi der Lehre Ascharis beistimmt, die die Kausalbeziehungen leugnet (in den mystischen Untersuchungen). Alle Denker, so hebt Tusi in seinem Kommentare zu Avicenna (Thesen) hervor, stimmen darin überein, daß alles außergöttliche Sein von Gott verursacht ist (366). Dasselbe lehrt Farábi in seinen Ringsteinen (Nr. 49, Nr. 11; 10 a b 12) und Avicenna in der »Genesung der Seele« (Naturwissenschaften, Abhandlung III, und Metaphysik Abhandl. X Kap. I). Ein Zögern in der Ausführung der Schicksalsbestimmungen (367) kommt direkt nur den Engeln zu, die mit der Ausführung der göttlichen Anordnungen beauftragt sind. Auch eine Änderung seiner Anordnungen (bad') kann Gott treffen, wie die Imámija, abu Gafar in seinen Traditionen, Avicenna (almabda walmaad, Abhandl. II). Da alle wirklichen Dinge von dem Willen, der Macht und Vorsehung Gottes, d. h. seinem Erkennen betreffs der »Ordnung des Guten im Weltall« ausgehen, muß dieses

auch von der Erhörung der Gebete und den außergewöhnlichen Vorgängen und Unlglücksfällen gelten. Die seelischen Substanzen des Himmels können, wie Avicenna in seinen »Anmerkungen« ausführt, zu den irdischen sich in gewisser Weise passiv verhalten, z. B. auf die Gebete edler Seelen der sublunarischen Welt achten und sich von ihnen beeinflussen lassen (368). Für Gott sind die Gebete selbst wie ihre Erhörungen in eine und dieselbe Vorsehung aufgenommen. Gott hat als Ursache eines gewünschten Dinges, z. B. von Ewigkeit, ein Gebet vorausbestimmt. Daß ein Geist auf den Körper wirken kann, beweisen die Suggestionen und Hypnosen (auhám) der Inder, wenn die betreffenden Erzählungen wahr sind. Alle Geschehnisse dieser Welt sind zuerst in Gott, dann in abstrakten Begriffen in der Geisterwelt, ferner in Phantasievorstellungen, — sie sollen die einzelnen Individua wiedergeben, die in der sublunarischen Welt entstehen werden —, in der Welt der himmlischen Seelen vorherbestimmt. Irdische Ereignisse, die infolge von Gebeten eintreten, beweisen, daß die himmlischen Substanzen sich von den irdischen beeinflussen lassen (369).

Abhandlung V, VI und VII: Gott ist lebend, hörend, sehend und redend.

Das Leben besitzt in der uns umgebenden Welt seine Vollendung im Erkennen und Handeln. Das vollkommenste Leben ist dasjenige, in dem das Prinzip des Erkennens mit dem des Handelns zusammenfällt, und in dem keine Potentialität enthalten ist, also in Gott .— Wer ein Ding liebt, liebt auch dessen notwendige Konsequenzen. Gott liebt sein Wesen, folglich auch dessen notwendige Konsequenzen, die Weltdinge. Diese Liebe ist zugleich sein Wollen und Erkennen. Letzteres bedeutet die Existenz eines Dinges in einem anderen und seine Präsenz in ihm — vgl. Suhrawardi und Avicenna (Genesung der Seele). Leben bedeutet eine bestimmte Existenzform. Gott enthält alle Existenzformen eminentiori modo in sich, also auch das Leben. Der Grund, den der Meister der Forscher (wohl Avicenna) in seiner Abhandlung: Die Wissenschaft (risálat alilm) anführt: Gott müsse von zwei Opposita das vollkommenere besitzen, also auch das Leben im Gegensatz zum Tode — ist nicht stichhaltig.

Alle Eigenschaften Gottes sind seinem Dasein entsprechend. Diese transzendente Vollkommenheit stellen wir uns (370) in Bildern vor. Die Mystiker aber, die Gott durch Gott und seine Eigenschaften durch seine Eigenschaften selbst, nicht durch

Vermittelung eines kontingenten Dinges erkennen — sie sind aus der Seinsstufe der sensitiven Seele ausgetreten und in ihrer Substanz und Individualität vernichtet worden (Nirwana) und haben die Auferstehung nach dem Tode bereits in diesem Leben durchgemacht — sie erkennen, was die übrigen Gelehrten nicht erschauen.

Unsere Meister, die Imámija, ferner ihr Anhänger Tusi und Aschari identifizieren in Übereinstimmung mit den griechisch gerichteten Denkern das Hören und Sehen Gottes mit dem Wissen. Andere betrachteten es als eine besondere Bestimmung desselben. Gott erkennt die Dinge in ihren Individualitäten, die mit dem Sein identisch sind, und mit denen er durch sein individuelles Sein in innigster Beziehung steht. In diesem Sinne ist er hörend und sehend. Mit Suhrawardi könnte man also sagen: Das Wissen Gottes ist identisch mit seinem Sehen (dem induitiven Erkennen der Einzeldinge). Nach unserer Lehre besteht das Sehen darin, daß die Seele ein sinnliches Abbild eines Gegenstandes hervorbringt, das bei ihr in der Welt der Schemen und Phantasiebilder zugegen ist, getrennt von der physischen Materie. Das Verhältnis der Seele zu diesem Bilde ist das des Wirkenden und Hervorbringenden zu seiner Tätigkeit, nicht das des Substrates zum Inhärens. Das Sehen gehört, in seinem tiefsten Sinne aufgefaßt, zu den Akzidenzien des Seins als solchem, dem Objektes der Metaphysik. Es ist eine Seinsform des individuellen Seins als solchem. Das gleiche gilt von dem Hören. Der Schlaf, in dem wir vielfach himmlische Dinge sehen und hören, besteht darin, daß sich die Seele mit der anderen Welt in Verbindung setzt.

Unter Reden versteht man das Kundgeben seiner Gedanken. Für Gott ist dieses die Schöpfung. Einige Mystiker lehren (als Prinzipien der Kabbala): Das erste Wort Gottes ist das Schöpferwort: »Es werde.« Dieses ist ein real existierendes Wort. Die Gesamtheit der Welt ist eine Summe von Arten des göttlichen Wortes je nach seinen verschiedenen Stationen und Stufen, denen der 28 Buchstaben, die im Wesen Gottes vorhanden sind. Das Sprechen Gottes ist die Emanation des Seins, die der Quelle der Emanation entspringt. Die kontingenten Dinge sind die verschiedenen Individuationsstufen dieser Emanation des Seins. Die geistigen Substanzen sind hehre Buchstaben, vollendete Worte Gottes, die weder zugrunde gehen noch abnehmen. Die körperlichen Substanzen sind zusammengesetzte Dinge, Substantiva und Verba in der Rede Gottes, aufnahmefähig für die Auflösung und Vernichtung. Ihre notwendigen (inneren) und äußeren Akzidenzien und die geistigen Dinge verhalten sich wie Indeklinabilität und Deklination der Worte. Alle sind geeignet den Atem Gottes, der das Sein

verleiht, in sich aufzunehmen. — Die Theologie des Aristoteles bestätigt die Idee von einem Reden Rottes (377). Die erhabenste Form der Rede ist der absolute (ewige) Befehl (der Amr, Logos), die mittlere der Befehl zum Werden der vergänglichen Welt und die unterste der Befehl des Religionsgesetzes. Der Mikrokosmos entspricht in seiner Rede dem Makrokosmos, wie Arabi (futuḥát) ausführt (372). Nach der Lehre der liberalen Theologen ist ein Redender derjenige, der die Rede ins Dasein ruft (also Gott), nach der der Aschariten, dem sie wie ein Akzidens (das von Gott erschaffen wird) inhäriert, also der Mensch, dem z. B. eine Offenbarung zuteil wird (373). In dem Punkte unter dem ba der Basmallah-Formel des Koran (374) ist nach einem Spruche Alis die ganze Offenbarung enthalten. Die tieferen Geheimnisse des Korans, besonders die der Buchstaben zu Beginn einiger Suren sind nur den Mystikern offenbar (376). Das Wort Gottes unterscheidet sich von dem Koran wie der Befehl von der Handlung.

Abhandlung VIII: Die göttliche Vorsehung und das Böse.

Die Aschariten lehren, der Wille Gottes sei durch sein Erkennen nicht determiniert und (377) in diesem Sinne »frei von Weisheit«, während Gott nach den liberalen Theologen Zwecke verfolgt, die dem Sein nach unter ihm stehen, das Wohl der Geschöpfe. Beide Irrtümer sind zu vermeiden. Das Gute ist das, was alle erstreben, das Sein. Das Böse besitzt keine Substanz noch ein Sein, sondern ist Privation der Entelechie (378), die vorhanden sein müßte, was Dauwáni (Glosse zu Tusi: Dogmatik) bestätigt (379). Dinge, in denen viel Böses mit wenigem Guten, oder gleichviel Böses wie Gutes oder nur Böses enthalten ist, existieren nicht. Es sind nur gute Dinge oder solche mit wenigem Bösen neben vielem Guten vorhanden, letztere nur in der sublunarischen Welt. Das Böse ist nur eine Konsequenz von Komplikationen guter Dinge. Es ist selbst nicht erschaffbar oder herstellbar, was Tusi (Komm. z. Avicenna) und Suhrawardi (talwiḥát; 380) bestätigen. Bestände kein Böses, dann könnten viele guten Wesenheiten nicht vorhanden sein, da sich aus deren Begrenztheit das Böse ergibt (vgl. Avicenna: Thesen usw.; 381). Die Magier lehrten die »Zweiheit des Ewigen«, um das Böse zu erklären. Sie nannten sie Jazdán, den Bewirker des Guten, und Ahriman, den des Bösen. Daß diese Welt die beste sei (vgl. den Optimismus eines Leibnitz) beweisen Gazali und Arabi (382). Ein partikuläres Böse ist in Beziehung auf das bonum commune ein Gutes (383). Es existiert nichts durchaus

Tadelnswertes (384 a 4) im Bereiche des Seins. Das ganze Weltall verhält sich wie ein einziges Individuum, dessen Anfang, Ende und Wesensform Gott ist. Gott kann keine physische Kraft sein, die blind wirkt, wie es Demokrit, die Aschariten, Dahriten und Materialisten lehrten (385). Im Kreislauf der Welt strebt alles danach, das Sein, sei es im Individuum (die Himmelskörper) oder nur in der Spezies (die sublunarische Welt) zu erhalten. Alles Geschehen im Weltall ist also eine Äußerung der Liebe zur Gottheit (386 ff.). Die Planeten bewegen sich aus Sehnsucht nach Gott und streben danach, ihn zu erreichen. Gáḥiẓ (389 a 6 unt.) verglich das Weltall mit einem wohlgeordneten Hause. Wenn Avicenna auch (Genes. d. Seele) die Liebe der Hyle zur Form leugnet (390 b), so ist doch zu betonen, daß alle seienden Dinge ein gewisses Selbstbewußtsein haben. Die höher geordneten Dinge (391) lieben indirekt die niederen, wenn auch ohne die Absicht, sich durch dieselben zu vervollkommnen. In der Abhandlung über die Liebe beweist Avicenna rein induktiv, daß ein Ding das andere durch Vermittlung eines Abbildes liebt. Er hätte diesen Beweis absolut und a priori führen müssen, da diese Wahrheit allgemein gilt (392 f.). Arabi und Gazali stimmen darin überein, daß diese Welt die beste sei (394 b unt.), und Gunaid preist (396 a 13) die mystische Liebe, die das Weltall durchzieht.

Abhandlung IX: Die Emanation.

Aus einem Prinizpe kann per se und in einer Hinsicht nur eine Wirkung hervorgehen. Gott bewirkt (397) also direkt nur ein Ding, den ersten Verstand. Razi, der Hauptgegner Avicennnas (398 a 1) opponierte gegen diese Lehre. Katibi (Kommentar zum mulaḫḫaṣ des Razi) unterstützte ihn in diesem Punkte, während Behmenjár (taḥṣíl) die Thesen Avicennas (taliḳát und mabáhiṯ) verteidigt. Auch Dauwáni (Glosse zu Tusi: Dogmatik) erhebt Bedenken gegen Avicenna. In vielen seiner Schriften (398 b 11) stellt letzterer das Prinzip auf: Der Begriff, daß eine Ursache auf Grund ihres Wesens a) hervorbringt, ist verschieden von dem Begriffe, daß sie b) erzeugt. Die liberalen Theologen stimmen darin mit den griechischen Philosophen überein. Razi (398 b unt.) führt als Beweis an: Die Körperlichkeit bewirkt die beiden wesentlich verschiedenen Wirkungen des Räumlichseins und der Inhärenz der Akzidenzien. Tusi widerspricht dieser Lehre. Als Lehre der Aschariten berichtet Tusi: Eine Eigenschaft kann nur eine einzige Gesetzmäßigkeit zur Folge haben. Eine Substanz kann jedoch zwei Wirkungen erzeugen. Tusi (Komm. z. Avi-

cenna), Dauwáni und unser Meister (viell. Dāmád) erörtern die sich ergebenden Schwierigkeiten (400), z. B. durch das schöpferische Wirken ergebe sich eine besondere Bestimmtheit des göttlichen Wesens, die zu seiner Substanz hinzutrete. Gott muß dann also zusammengesetzt sein. Antwort: Alle negativen Bestimmungen sind in Gott identisch mit der Leugnung der Kontingenz, alle positiven mit dem Sein. Der Verfasser des »Gartens des Herzens« (raudat alganán) behandelt dieselbe Schwierigkeit (401 f.). Das von Aristoteles (403 a 8) ererbte Prinzip der vollkommensten Kontingenz beweist dasselbe: Nur e i n Ding kann von allen kontingenten das vollkommenste sein, daher kann nur dieses e i n e das erste Geschöpf darstellen. Dieses lehren nach Aristoteles (Theologie und »Himmel und Welt«): Avicenna (schifá u. talikát), Suhrawardi (mutarahát, talwihát, hikmat alischrák), Schahrazúri (Text: Schahrawardi), der Geschichtschreiber der Philosophen (»Der göttliche Baum« und Kommentar zu Suhrawardi: »Die Philosophie der Erleuchtung«) und Dauwáni (Kommentar zu Suhrawardi: »Die Tempel des Lichtes«). In früheren Jahren (404 a 13 unt.) hatte ich gegen das Prinzip der vollkommensten Kontingenz eine große Schwierigkeit: die Geister sind Formen des reinen Lichtes, die in dem einfachen Wesen der Lichtnatur übereinstimmen und sich nur nach größerer oder geringerer Intensität innerhalb der Wesenheit des Lichtes unterscheiden. So lehrten es die Philosophen der alten Perser und die Vertreter der Philosophie der Erleuchtung (der Schirázi in der ersten Periode seines Lebens anhing). Nach unserer jetzigen Lehre sind die Geister reine Existenzformen, denen keine Privation noch ein Nichtsein beigemischt ist. Sie stimmen in der Natur des absoluten Seins überein. Dieses ist eine einfache reale Wesenheit, die sich nur nach größerer oder geringerer Intensität unterscheidet. (Daraus ist ersichtlich, wie die Lehre Schirázis sich aus der Suhrawardis entwickelt hat.) Aus beiden Systemen ergibt sich, daß zwischen je zwei realen Einheiten in der Kette der Ursachen und Wirkungen sich unendlich viele Individuen befinden. Das gleiche gilt von dem ersten Lichte (Gott) und der ersten Wirkung. Es müssen unendlich viele Individuen zwischen diesen Extremen vorhanden sein, weil die Natur des Lichtes und des Seins Gott und den übrigen reinen Lichtern und Seinsformen gemeinsam ist; denn es läßt sich keine Intensitätsstufe denken, ohne daß zwischen ihr und einer höheren Stufe unendlich viele Zwischenstufen vorhanden sind. Zwischen je zwei Punkten der Schöpfung müssen also unendlich viele Mittelglieder bestehen. Diese Schwierigkeit habe ich vielen Philosophen meiner Zeit vorgelegt, ohne daß mir einer dieselbe lösen konnte, bis Gott mein Herz erleuch-

tete, mich auf den geraden Weg führte und meinem geistigen Auge das Reich der Himmel und der Erde mit dem Schlüssel der Erkenntnis meiner Seele eröffnete. Die Erkenntnis der Seele ist nämlich der Schlüssel zu den Schatzkammern des Himmelreiches. Ich betrachtete meine Seele und fand, daß sie eine reine Realität (annija) sei, ohne Beimischung eines Körpers oder Organes oder Pneumas. Ebensowenig enthält sie ein ens logicum oder eine begriffliche Wesenheit; denn alle diese Dinge sind meinem Wesen ferne. Mein Selbst erkennt sich aber beständig selbst, wie es die Lehre Suhrawardis (talwiḥát) ist, die er dem Aristoteles (Theologie) entlehnt. Sodann (404 b) fand ich, daß meine Seele von keiner bestimmten Grenze unschlossen wird. Sie erfaßt nämlich alle geistigen, phantasieartigen und sinnlichen Dinge, und zwar alle auf Grund ihres (der Seele) Wesens. Ihre »Individualität weist also wesentlich verschiedene Stufen auf«, d. h. Entwicklungsstufen, die sie als ein und dieselbe Individualität durcheilt. Sie reichen von dem Gebiete des reinen Geistes bis zu dem der Naturkraft und der sinnlichen Wahrnehmung. Dementsprechend besitzt jeder Verstand (Geist) eine »zusammenfassende« Einheit, die unendlich viele Stufen und Gebiete in sich schließt. Auf die Weise wird die gesuchte Unendlichkeit in der Zahl der Phasen eines Individuums, nicht der der Individuen erreicht.

Gott ist in seiner Macht unendlich, die Hyle in ihrer Ohnmacht. Sie muß also auf der letzten Stufe der Wesen stehen, der Geist auf der ersten (405). Die Schöpfertätigkeit ist für Gott jedoch identisch mit dem Wesen. Sie bildet kein äußeres zeitlich entstehendes Akzidens, was die Anhänger der Aschari und Karrám lehrten. Das erste Geschöpf muß ein Geist sein, 1. weil zwischen dem Emanationsprinzip, Gott, und dem Emanierten eine Übereinstimmung herrschen muß, 2. weil ferner jeder Art eine Entelechie vorstehen muß (platonische Idee), die unveränderlich, also geistig ist, 3. und weil die Bewegungen der Sphären (406) eine unmaterielle, beständige Ursache besitzen. Tusi entwickelt dies in einer besonderen Abhandlung (Br. I 510 Nr. 18), in der er zeigt, daß die Kongruenz unserer Erkenntnisse mit der Wirklichkeit sich nur auf einen reinen Geist beziehen könne, mit dessen Gedanken unser Denken übereinstimmt. Mit der Körperwelt ist diese Kongruenz nicht möglich. Ebenso seien die Ideen im Sinne Platos abzuweisen. Die ewigen Wahrheiten und Wesensformen der Dinge müssen also in einer geistigen Welt existieren, die der Koran als »verborgene Tafel« und »offenkundiges Buch« bezeichnet. Diese Lehre vertritt bereits Aristoteles (Theologie; 407). In diesem Probleme ist jedoch eine Schwierigkeit enthalten die nach Aussage der Schüler Tusis ihr Meister selbst

nicht lösen konnte: Jener reine Geist müßte auch die unwahren Erkenntnisse in sich enthalten, da diese ebenso wie die wahren im Menschen auftreten. Schirázi (Komm. z. Tusi: Dogmatik) und Dauwáni bemühten sich vergeblich um eine Antwort.

Abhandlung X: Die Ewigkeit der Emanation.

Die Frage nach der Ewigkeit der Emanation ist eines der wichtigsten Probleme, da sie die Ewigkeit der Schöpfung betrifft, die viele aus ihr deduzieren wollten (408). Man bezeichnete die Universalia (Ideen) als ewig und real, trotz des Widerspruches Avicennas. Aus diesem Grunde lehrten die orthodoxen Theologen: Die zeitlich entstehenden, vergänglichen Dinge besitzen kein Universale, das in der Außenwelt real existierte (Nominalismus). Nur auf diese Weise glaubten sie das zeitliche Entstehen der Welt beweisen zu können. Die Zeitlichkeit der Körperwelt läßt sich jedoch auf andere Weise begründen (409). Ist die Zeitlichkeit und das sich beständig Erneuern die Wesenheit (des zu erschaffenden Objektes selbst) oder eine ihrer notwendigen Bestimmungen, die nicht herstellbar (und daher von keiner Willkür der Wirkursache abhängig) sind, dann gilt von ihr dasselbe wie von den übrigen Wesenheiten. Diese Dinge können nur zeitlich erschaffen werden, weil ihr Wesen die Zeit notwendig bedingt. Die spekulativen Theologen (410) und Anhänger des Karrám ersannen eine große Anzahl von Beweisen, die durchaus irrtümlich sind. Gubbai, abu Háschim und der Ḳáḍi Abdalgabbár aus Hamadán sprachen sogar von einem zeitlich entstehenden und außerhalb Gottes substratlos (als Substanz) existierenden Willen (411). Suhrawardi (mutaraḥát) führt als Argument der orthodoxen Theologen an: die Seelen müßten eine unendliche Zahl bilden, wenn die Welt ewig wäre. Diese Konsequenz ist nun aber unmöglich. Folglich muß die Welt zeitlich entstanden sein (412). Suhrawardi suchte diesen Beweis dadurch zu widerlegen, daß er die Zahl für eine rein logische Abstraktion erklärte. Zu diesem Irrtum kam er aus dem Grunde, weil er die allgemeinsten metaphysischen Begriffe, z. B. Einheit, Sein, Individualität, Kontingenz, Wesenheit, Erkennbarkeit usw. für rein begriffliche Gegenstände hielt, denen in der Außenwelt nichts entspreche. Einige der weltlichen Gelehrten, z. B. Alexander von Aphrodisias und sogar Avicenna suchten jener Schwierigkeit dadurch aus dem Wege zu gehen, daß sie lehrten: Die bösen Seelen fallen der Vernichtung anheim. Ihre Summe wird daher nicht unendlich groß (413). Da die Aschariten behaupteten, die Zeit sei atomistisch

zusammengesetzt (aus Augenblicken) und der Körper mache Seinsformen durch, indem er in instanti in dieselben eintrete (die Kontinuität der Bewegung ist damit ausgeschlossen), hätten sie konsequenterweise lehren müssen, Gott erschaffe in jedem Augenblicke eine neue Welt (Momentaneität des Seins). Glauben und Wissen stimmen auch dann überein, wenn das Wissen die Ewigkeit der Emanation (innerhalb Gottes) und der Glaube die Zeitlichkeit des Entstehens der Welt (außerhalb Gottes) lehrt. In der »Blütenlese der Wahrheiten« betont Majánagi: Daß die Welt der Zeit nach ewig sei, ist ein gedankenloses Gerede. Die Zeit ist nämlich dem Sein nach später als die Körper (413). Dabei ist jedoch zu bedenken, daß die Zeit die Ursache für die Individuation des Körpers und sein zeitliches Entstehen ist, während zugleich der Körper das Bestehen und die Fortdauer der Zeit verursacht, wie es bereits Zenon der ältere lehrte. Die Welt existiert nicht gleichzeitig mit Gott (da sie nicht dieselbe Seinsstufe einnimmt wie Gott) wohl aber Gott gleichzeitig mit der Welt (da er alle Seinsstufen umfaßt), jedoch nicht in räumlicher oder zeitlicher Weise. Er ist die Gesamtheit der Dinge (modo eminentiori) o h n e jedoch mit den Dingen identisch zu sein.

Glossen zur Theologie.

Sabziwári zitiert in diesen Glossen: 322 die orthodoxen Theologen (die Macht Gottes tritt zu seinem Wesen von außen hinzu), die weltlichen Gelehrten (die Macht Gottes ist wie sein Wissen mit seinem Wesen identisch); 323 Firuzabádi; 325 Avicenna; 328 Philosophie der Erleuchtung — Gegensatz Peripatetiker, Tusi (scharh alischarát), Razi; 329 Dauwáni, ibn Kammúna; 330 Dauwáni (sehr oft); 331 Suhrawardi, Lahígi, der Schüler des Schirázi, Superglosse zu der Glosse des Húfri (Der Gottesbeweis setzt voraus, daß die ganze Summe der kontingenten Dinge wie ein einziges Kontingens zu betrachten ist, das eine Ursache erfordert, sei es nun, daß diese Summe eine endliche oder eine unendliche Anzahl ausmachte. Durch die Annahme einer u n e n d l i c h e n Reihe von Ursachen wird also der Gottesbeweis in keiner Weise erschüttert; denn diese ganze Reihe ist kontingent. Dieser Beweis stützt sich also nicht auf die Widerlegung der Thesis von einer unendlichen Kette; vgl. Horten: Ringsteine Farábis S. 85 Anm. 1) und: Lahígi: »Die aufgehenden Sterne der Offenbarung«; 333 Dauwáni; die liberalen Theologen (der Mensch ist S c h ö p f e r seiner Handlungen), Suhrawardi (»Das Erkennen besteht darin, daß

ein Ding für und durch sich selbst L i c h t ist«), Demokrit. — Aus Avicennas Lehre von der Bewegung in der Qualität ergibt sich die Lehre vom Sprunge, da diese Bewegung keine kontinuierliche sein kann«; 335 Aristoteles; Nischaburi (alattár; mantiḳ aṭṭair), Dāmád; 338. Schirázi widerlegte den Ḥúfri in der Lehre des letzteren: Die beiden Begriffe der Macht seien innerlich verbunden: das Entstehen aus dem Wissen und das Vollbrachtwerden durch das Wollen; Ansári (Abdallah = Harawi) 340, Suhrawardi; 342 die Peripatetiker, Tusi (Die in unserem Geiste vorhandene Erkenntnisform ist keine unkörperliche, abstrakte, sondern ein Individuum); 343 Kommentar der Predigt (scharh alḫuṭba), Philosophie der Erleuchtung (oft), die liberalen Theologen (oft), die Philosophie der Erleuchtung (oft), Behmenjár; 345 Tusi, Lahígi (schawáriḳ), Rázi (mafatíḥ alġaib), Aristoteles, Suhrawardi; 346 Behmenjár. Schirázi berichtet in seiner Schrift: »Das zeitliche Entstehen der Welt« von einem Gīlani, genannt Schemsaddín (Gottesbeweis aus der Kontingenz der Wesenheiten); 347 Peripatetiker, Gurgani, Suhrawardi; 348 Tusi, Farábi, Aristoteles (oft); 349 ibn Malka, die orthodoxen Theologen, Tusi (oft); 350 Thales, Suhrawardi (oft); 352 Aristoteles; 353 Schirázi: Komm. zu Suhrawardi: »Die Philosophie der Erleuchtung«, die orthodoxen Theologen; 354 die liberalen Theologen (Leugnung der göttlichen Eigenschaften), Aschariten, ibn al Humám, Avicenna (almabda wal maad); 355 Húfri (eine unbek. Glosse), Firusabádi (Kamus), Schirázi (Komm. zu Suhrawardi: «Die Philosophie der Erleuchtung«), Tusi; 356 Húfri. Die orthodoxen Theologen« (Gott besitzt freien Willen), Farábi, Razi, Aschari; 358 Schirázi (Abhandlung: »Das zeitliche Entstehen«), Razi (Korankomm.), Dāmád, die Sufis, Arabi, Rumi, ibn Gunaid, die Aschariten, Húfri, Tusi (häufig); 359 b die orthodoxen Theologen, Aschari; 361 die orthodoxen Theologen; 362 Razi, 363 Porphyrius lehrte (z. 7. Text) die Verbindung des Denkenden mit dem aktiven Intellekte. Die Aschariten: Die Handlungen der Menschen ereignen sich durch die Macht Gottes und die Aneignung der Menschen; d. h. das gewohnheitsmäßige Handeln Gottes verläuft in der Weise, daß Gott gute Handlungen im Menschen erschafft, wenn dessen Wille beständig auf das Gute gerichtet ist. Dieses Maß der Freiheit genüge für die Berechtigung von Lohn und Strafe, Befehl und Verbot. Abdalgabbár betrat einst das Haus des Freundes des ibn Abbád und traf mit Isfáraini (abu Ishák, orthodoxer Theologe) zusammen. Als liberaler Theologe sagte Abdalgabbár: Lob sei Gott, der frei ist von Frevel (da er dem Menschen die Freiheit des Willens gelassen hat). Darauf Isfaráini: Lob sei Gott, in dessen Herrschaftsbereiche nur das geschieht, was er will (auch die

bösen Handlungen der Menschen). Zu den I m a m i t e n gehört auch Tusi, wie aus seinem Kommentare über das Problem des Wissens (viell. eine Schrift Avicennas) hervorgeht. Er lehrte: Gott erschafft die freie Macht und den Willen direkt. Diese Fähigkeiten bringen aber selbständig die Handlungen hervor (vgl. die wesensgleiche Lehre der liberalen Theologen). Nach den liberalen Theologen erfordert die Wirkung n i c h t die Ursache, um fortzubestehen. Das Gegenteil lehrt Tusi. 364 Dāmād; 365 Tusi (Kritik des Muḥaṣṣal); 366 Dāmād, Ahmad al Maulawi; 368 Dāmād, Tusi, Suhrawardi (Das Erkennen Gottes ist eine Form seines S e h e n s), Razi (mafatíḥ), Aschari (Unterscheidung des seelischen und äußeren Wortes); 371 Arabi (Die Ausführungen Schirázis fol. 373 über die Engel stimmen wörtlich mit denen des Faráni in seinem Kommentare zu den Ringsteinen Farábis überein); 374 Avicenna (Kabbalistische Bedeutung der Buchstaben), ibn Abbas (über den Berg Ḳáf); 375 ibn al Fáriḍ, Suhrawardi (1234 †) Nischabúri (Faridaddín), Arabi 376 (Futuhát. Kap. 316), Taftazáni;, 377 Avicenna (Metaphysik), Razi (mafatíḥ), Schirázi (Komm. z. Suhrawardi) 378. Avicenna (Metaph. Abh. VI u. IX; Das Böse), Dauwáni, Schirázi (1523 †); 380 Razi (muḥákamát), Avicenna (Thesen), die liberalen und orthodoxen Theologen; Gubbáï (Das Gute und Böse sind keine realen, sondern nur logische Eigenschaften der Handlungen); 381 die griechischen Philosophen, Plato; 385 die Dahriten; 388 Razi (mafatíḥ); 393 Nischabúri (Faridaddín Attár), Plato, Galenus; 400 Avicenna; 403 Dauwáni; 405 Aristoteles, Arabi; 406 Plato, Sokrates; 407 Tusi, Dauwáni; 411 die spekulativen Theologen, 412 Schabastari (Mahmud), Suhrawardi (mutáraḥát). Über die griechischen Philosophen mögen noch folgende Notizen hier Platz finden.

Die großen Denker (Schirázi 296 b 4) unter den griechischen Philosophen sind acht. Drei stammen aus Milet: Thales, Anaximenes und Agathodemon (wahrscheinlich Anaximander), fünf aus Griechenland: Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Plato und Aristoteles. Gott heiligte nicht ihre Seelen, jedoch leuchteten die Lichter der Weisheit durch sie im Weltall auf. Auf Grund ihres Strebens verbreiteten sich die Wissenschaften des Göttlichen in den Herzen der Menschen. Alle waren Gelehrte, der Welt abgewandt, Diener Gottes und Theologen. Außer diesen wird keiner ein »Weiser« (Philosoph, Metaphysiker, ḥakím) genannt, vielmehr vertritt jeder von den anderen eine besondere Disziplin: Hippokrates die Medizin, Homer die Poesie, Archimedes die Geometrie, Demokrit die Naturwissenschaften, Iudásaf (Verschreibung für Budasaf = Buddha), der Astrolog. Jeder dieser fünf hat viele Schriften über bestimmte Einzelwissenschaften verfaßt.

Aristoteles (299 b 7) bewies, daß die Himmel dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfen sind. Sein Beweis lautet: Vergehen und Entstehen finden sich nur in der Materie, die aufnahmefähig ist für die Kontraria. Die himmlischen Körper besitzen nun aber ebensowenig wie ihre Bewegungen Kontraria. Folglich sind sie dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfen. Mir scheint, so fügt Schirázi hinzu, daß zwischen Aristoteles und Plato kein Widerspruch in der Lehre betreffs der Ewigkeit der Welt besteht.

Der größte der griechischen Philosophen (ib. Z. 10) ist Aristoteles. Er lehrte: Kein Körper kann dauernden Bestand besitzen; denn in seiner Natur liegt es begründet, daß seine Existenz ein fortwährendes Fließen und Vergehen darstelle. Leute, die wirkliche Einsicht haben, erkennen in seiner Lehre, daß nach ihr keine einzige körperliche Substanz ewig ist. Was ferner darauf hinweist, daß Aristoteles das zeitliche und allmähliche Entstehen der körperlichen Substanzen sehr wohl erkannt habe, sind diejenigen Nachrichten, die er in seiner Theologie von seinem Lehrer Plato berichtet: Plato unterscheidet zwischen dem Geiste und der sinnlichen Wahrnehmung, der Natur der wahren Realitäten (der rein geistigen Substanzen und der sinnlich wahrnehmbaren Dinge). Die wahren Realitäten bezeichnet Aristoteles als ewig und unveränderlich; die sinnlich wahrnehmbaren Dinge als vergänglich und unter das Gesetz des Entstehens und Vergehens fallend. Nach dieser Unterscheidung fährt nun Aristoteles fort: Die Ursache der wahren Realitäten, die keine Körper haben und der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die im Körper sich darstellen, ist ein und dieselbe, nämlich die erste Realität, Gott. Sodann lehrte er: Der Schöpfer, der die Ursachen der ersten ewigen Realitäten als auch der sinnlich wahrnehmbaren vergänglichen ist, ist das reine Gute. Das Gute kommt nun aber keinem der geschöpflichen Dinge außer durch Gott selbst zu. Alles Gute, was in der höheren und niederen Welt existiert, besitzt seine Eigenschaft als Gutes; also nicht aus seiner eigenen Natur, noch aus der Natur der rein geistigen Realitäten. Es stammt vielmehr aus jener erhabenen »Natur« (der Gottheit). Jede geistige oder sinnliche Naturkraft nimmt ihr Entstehen aus jener; denn das Gute wird nur durch den Schöpfer in die Welten ausgegossen. Ferner lehrte er, die erste Realität, die Gottheit, ist diejenige, die auf die Wahrheit (wohl den Geist) das Leben zunächst ausströmen läßt, sodann auf die Seele und weiterhin auf die Naturdinge. Dies erste Prinzip ist der Schöpfer, der das reine Gute darstellt. So lauten die Worte des Aristoteles, die er seinem Lehrer Plato entnahm.

An einer anderen Stelle seines Buches »Die Theologie« lehrt

Aristoteles: Die geistigen Dinge haften den sinnlichen an, Gott, der Schöpfer, steht jedoch nicht mit den geistigen und materiellen Dingen in notwendiger Beziehung. Er umfaßt vielmehr alle Dinge. Die geistigen Dinge sind die Realitäten im eigentlichen Sinne des Wortes; denn sie entstehen aus der ersten Ursache ohne jede Vermittlung; die sinnlichen Dinge hingegen sind Dinge, die dem Untergange geweiht sind; denn sie sind nur die Umrisse und Schattenbilder der wahren Realitäten. Ihr Bestehen und ihre Dauer beruht nur darauf, daß sie entstehen und sich abwechseln, so daß nur ihre Ähnlichkeit mit den geistigen Dingen (in bezug auf die Spezies) unvergänglich bestehen bleibt, während die Individua der Vernichtung anheimfallen. (Sodann werden noch weitere Stellen, z. B. aus dem 10. Buche der Theol. des Arist.

Von Aristoteles habe ich (Schirázi 300 a 10) Äußerungen gefunden, die bisher unbekannt waren, und die die zeitliche Entstehung der Welt ausdrücken. Selbst Themistius und Avicenna kannten sie nicht. Sie lauten: Die Dinge, die von den Gegenständen prädiziert werden, d. h. die körperlichen Formen, entstehen nicht die eine aus der anderen, sondern nach der anderen. Sie wechseln sich also in der Materie ab. Daraus ist ersichtlich, daß die Wesensform vergeht. Dann muß sie aber auch einen zeitlichen Anfang haben wie alles Vergängliche (zu Agathodemon vgl. Horten: Theologie des Islam 366 Z. 6 unt. Er bezeichnet wohl ursprünglich den Engel »den guten Geist«, der dem Hermes die Offenbarung vermittelte — Ḳifṭī 2,5 (alġūṯādīmūn und zugleich Seth (ib. 2,12)).

IV. Psychologie.

Abhandlung I: Die Seelenlehre.

Die Psychologie behandelt das Werden der Seele aus den Materien der Körper bis hinauf zu ihren höchsten Stufen, dann ihre »Rückkehr« zu ihren höchsten Zielen, der Gottheit. Die allgemeinen Prinzipien dieser Wissenschaft beziehen sich zunächst auf die Definition der Seele. Als die göttliche Vorsehung alles durch Emanation Erschaffbare in der besten Ordnung ins Dasein gerufen hatte, blieb noch eine unendliche Möglichkeit für die Existenz von Dingen in der göttlichen Macht bestehen, ohne daß diese Potentialität aktualisiert worden wäre. In der Materie blieb jedoch eine Aufnahmefähigkeit für die Einwirkung eines aktiven Prinzipes bestehen, z. B. der Strahlen der Sterne und besonders der Sonne. Durch diese wird die Materie reif und disponiert für die höheren Lebensfunktionen, nämlich die Ernährung, das Keimen, Wachsen und Erzeugen; sodann auf der Stufe des Tieres die sinnliche Wahrnehmung und Bewegung und letzthin auf der Stufe des Menschen das Erkennen (und die Unterscheidung) des Guten und Bösen. Jeder dieser drei Arten des Lebens kommt eine Wesensform zu, die eine Entelechie bedeutet. Durch dieselbe emanieren die betreffenden Funktionen jedes einzelnen Lebensprinzipes auf die Materie, und zwar durch Vermittlung der Fähigkeiten, die der Seele dienen. Die niedrigste Stufe dieser Arten der Seele sind die Pflanzen, die mittlere das Tier, die höchste Stufe der vernünftig denkende Mensch.

Wir wollen in diesem Kapitel zunächst den Beweis für die Existenz der Seele im allgemeinen bringen und sodann die Definition ihrer Wesenheit [1]). Wenn man auch den einfachen Gegenstand nicht im eigentlichen Sinne definieren kann (jedes Definierte muß aus Genus und Differenz zusammengesetzt sein) und wenn es auch keinen Beweis für denselben gibt von seiten der Individualität seines einfachen Wesens, so kann er dennoch auf Grund seiner Wirkungen und seiner

[1]) Nach der aristotelischen Methode stellt sich zunächst die Frage: o b ein Gegenstand existiert, w a s sein Wesen ist und zuletzt w e s h a l b er existiert, quod est, quid est et propter quod.

passiones definiert werden und eines Beweises für seine Existenz zugänglich sein. In dieser Lage befinden sich die Seelen und Wesensformen als solche.

Der Beweis für die Existenz der Seele ist folgender: Wir sehen Körper, von denen bestimmte Wirkungen ausgehen, die nicht immer in ein und derselben Weise verlaufen, z. B. die sinnliche Wahrnehmung, die Bewegung, Ernährung, das Wachstum und das Hervorbringen eines ähnlichen Dinges. Das Prinzip für diese Funktionen kann nun aber nicht die Materie sein; denn sie ist ein rein aufnehmendes Prinzip, noch auch die Form der Körperlichkeit, in der alle Körper gleichmäßig übereinstimmen. Es ist ferner kein Körper schlechthin, sondern ein seelisches Prinzip. Jede aktive Potenz, von der bestimmte Wirkungen ausgehen, und zwar nicht in einer und derselben Weise, nennen wir Seele. Dieses Wort bezeichnet jene Kraft nicht in ihrem einfachen Wesen, sondern insofern sie Prinzip für die genannten Funktionen ist. Aus diesem Grunde gehört die Psychologie in die Naturwissenschaft. In der Definition der Seele greifen wir auf die griechischen Gelehrten zurück, die lehrten, die Seele besitzt eine große Anzahl von verschiedenen Momenten, und nach diesen wird sie auf verschiedene Weise benannt. Insofern sie die Macht hat, zu wirken, nämlich Bewegungen auszuführen, sinnliche oder geistige Inhalte zu erfassen usw., wird sie Potenz genannt. In Beziehung auf die Materie, der sie inhäriert, so daß aus der Vereinigung beider eine Substanz entsteht, heißt sie Wesensform, in Beziehung darauf, daß die Natur ihres Genus unvollkommen war, bevor sie sich mit ihrer spezifischen Differenz verband, und daß sie durch diese Differenz vervollkommnet wurde, ist sie als Vollkommenheit (Entelechie) zu bezeichnen. Die Seele mit dem Begriff der Entelechie zu definieren, ist besser, als sie eine Wesensform zu nennen; denn sie ist nicht im eigentlichen Sinne die Wesensform des Körpers, sondern nur seine Vollkommenheit, und zwar in demselben Sinne wie der König die Vollkommenheit für die Stadt und der Steuermann die Vollkommenheit für das Schiff bedeutet (platonische Beispiele) [1]).

In der Beziehung der Seele zum Leibe liegt ein tiefes Geheimnis, das uns zeigt, daß eine Substanz in ihres Substantialität intensiver werden und daß der Mensch in dem Wesen seines Selbst und seiner Individualität vervollkommnet werden kann. Die Seele verhält sich

[1]) Schirázi definiert fol. 416 a 3 u. b die Seele in aristotelischer Weise als primäre Entelechie des organischen Körpers, versteht diese Definition aber im platonischen Sinne. Die Psychologie gehört in die Naturwissenschaften, weil der Körper einen Teil der Definition der Seele bildet (ib. a 19).

zum Leibe nicht nach Art einer Relation, die in Substanz (den Träger) und Akzidens zerfällt. Die Seele ist weder ein reines Akzidens noch eine solche Substanz, die als fertige aus der himmlischen Welt herniedersteigt. Aus der Seele und dem Körper entsteht eine vollkommene Spezies und Substanz. Jede von diesen ist daher für sich genommen nicht vollkommen. Aus einer rein geistigen Substanz und der Materie kann kein einheitliches Ding entstehen. Die Seele ist demnach vervollkommnungsfähig als substantia incompleta und muß sich zu höheren Seinsformen fortentwickeln. Die Verbindung mit dem Körper ist für die individuelle Existenz der Seele etwas Wesentliches. Sie bildet also ein konstituierendes Moment der Seele. Dadurch wird nicht etwa die Substantialität der Seele, sondern nur ihre reine Geistigkeit geleugnet [1]). Neben der Beziehung zum Körper besitzt die Seele ein selbständiges Wesen, wie auch die Akzidenzien neben ihrem Inhärenzverhältnis ein besonderes Wesen aufweisen. Durch das Inhärieren in dem Körper wird die Seele jedoch kein Akzidens; denn ihre Relation zum Körper verleiht diesem den Bestand und die Entelechie. Sie ist also eine materielle Wesensform, und zwar entsprechend ihren verschiedenen Stufen von größerer oder geringerer Intensität und Entelechie.

Die Seele des Himmels kann im eigentlichen Sinne Seele genannt werden, weil ihr Körper als organischer aufzufassen ist und sie die erste Entelechie desselben ist. Die Sphäre des Himmels besitzt nämlich die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung und Be-

---

[1]) Der Glossator Muhammad Sádik, der seine Arbeit 1862 (wahrscheinlich in Teheran) abschloß, zitiert 1. seine Glossen zu den Schawáhid, d. h. Gottesbeweisen, unter der wohl die bekannte Schrift des Mystikers Arabi (Br. I 444 Nr. 31) zu verstehen ist, 2. die »Mekkanischen Erleuchtungen« des Arabi, 3. Suhrawardi: Die Seele besitzt keine Wesenheit (denn dann müßte sie aus Genus und Differenz zusammengesetzt sein). Sie kann daher auch nicht definiert werden. Sádik behauptet: Die Seele als Lebensprinzip ist etwas Materielles, das dem Körper wie einem Substrate inhäriert. 4. Galenus lehrte bekanntlich: Die Seele ist die körperliche Mischung. Dann ist die Seele also eine Qualität, keine Substanz. So lehrten auch die »Brüder« (Anhänger) des Galenus. 5. Guwaini »Die Seele« besteht aus feinen lichtartigen Körpern, die in den Leib eindringen wie das Wasser in die Rose. Sie belebt diesen sinnlichen Tempel (indischer Ausdruck). 6. Die meisten von den liberalen Theologen und Aschariten: Die Seele ist dieser sinnlich wahrnehmbare Tempel. 7. Nazzám: Die Seele ist ein unteilbares Körperteilchen im Herzen. Ungefähr vierzig Lehren wurden über die Seele aufgestellt, ohne daß sich eine beweisen ließe. Am meisten bekannt ist die Thesis, die Seele sei eine Summe von natürlichen (gubullíja) Körpern im Leibe. Vorzuziehen ist jedoch die griechische und mystische Lehre, die Seele sei eine unkörperliche Substanz (416 b oben). Der Widerspruch, der darin liegt, daß sie zugleich mit dem Körper verbunden ist, läßt sich als ein scheinbarer nachweisen. 8. Die »Genesung der Seele« das Werk Avicennas.

wegung. Diese können nur einem organischen Körper zukommen. Avicenna (417 a) bestreitet die Gleichheit zwischen der Seele des Himmels (nach der Lehre einiger: den verschiedenen Seelen jeder einzelnen Sphäre) und denen irdischer Körper. Eine Sinneswahrnehmung läßt sich auch ohne äußeren Reiz, durch die einfache Präsenz einer individuellen Erkenntnisform in der wahrnehmenden Fähigkeit, bewerkstelligt denken. In diesem Sinne kommt auch den Sphären des Himmels eine Sinneswahrnehmung zu. Das Sehen geht nach unserer Auffassung in der Weise vor sich, daß die Seele ein Erkenntnisbild erschafft, verschieden von dem (optischen) Bilde der Außenwelt, doch wesensgleich mit diesem. Es existiert nicht in einem Substrate (also als Substanz. Diese Thesis soll die visio beatifica möglich machen). In dieser Weise können auch die Sphären optische Wahrnehmungen erleben, die ihrem Wesen nach a k t i v , nicht passiv sind.

Die Seele muß eine zweite Seinsform darstellen, da diejenige Form, die den Körper zum Körper macht, nicht mit der Seele identisch ist, sondern eine V o r a u s s e t z u n g für diese bildet. Dagegen ist zu bemerken: Die Existenz eines beeigenschafteten Dinges ist identisch mit der Seinsweise, in der es mit seiner Eigenschaft ausgestattet ist. (Eine Trennung von verschiedenen, aufeinanderfolgenden Formen ist nicht zulässig.) In den meisten unkörperlichen Dingen ist vielmehr eine Identität zwischen S e i n und L e b e n (das als Eigenschaft aufgefaßt werden könnte) gegeben, z. B. in dem ersten Sein und den Geistern und Seelen, die auf das erste Sein in der Reihe der Geschöpfe folgen. Das Leben ist nicht etwas, w o d u r c h das Lebende per se zu einem Lebenden w i r d ; denn es ist unmöglich, daß ein Ding d u r c h dieses bestimmte Moment zu diesem bestimmten Momente w e r d e. (Darin würde ein circulus vitiosus liegen.) Das Leben eines Dinges ist vielmehr identisch mit dem lebenden Dinge. Auch das Sein ist nicht etwas, w o d u r c h das Seiende zu einem Seienden wird; denn es ist undenkbar, daß ein Ding d u r c h dieses bestimmte Sein zu einem Träger für dieses bestimmte Sein werde, wie in den Kapiteln über Sein, Relation, Verstand usw. ausgeführt wurde. Das Relatum per se ist identisch mit der Relation, und der Sohn bedarf keiner neuen Relation der Sohnschaft, um in Relation zu seinem Vater zu stehen. In dem Begriffe ist das Begriffsein und die Existenz ebenfalls identisch. (Wesenheit und Dasein fallen im Individuum zusammen — die Hauptthesis Schirázis. Daher sind das Sein des Körpers und das Leben desselben i d e n t i s c h. Nur das logische Denken kann beide trennen.)

Das bisher Ausgeführte enthält nur eine Definition des W o r t e s

Seele und der Relation zwischen Seele und Leib. Die weitere Aufgabe besteht darin, zu erforschen (417 b 4), ob die Seele neben der Bestimmung, erste Entelechie des Leibes zu sein, noch eine andere Wesenheit besitzt. Wenn wir von Entelechie sprechen, dann wissen wir damit noch nicht, ob sie Substanz sei oder nicht; denn Entelechie bedeutet dasjenige Ding, durch dessen Existenz die Art zu einer Art wird. Daher ist also die Seele ein Wirkliches, durch das das Tier zu einem Tier und die Pflanze zu einer Pflanze wird. Dadurch wird aber noch nicht kund, ob die Entelechie eine Substanz oder ein Akzidens sei; denn viele Entelechien inhärieren einem Substrate, z. B. die schwarze Farbe und die Fertigkeit zu schreiben. Sie sind primäre Entelechien des Gegenstandes, der aus ihnen und dem Substrate zusammengesetzt wird. Es sind also die Verhältnisse zu unterscheiden, die gegeben sind durch 1. Akzidens und Substanz, 2. Teil und Ganzes und 3. irgendeine notwendige Verbindung zwischen zwei Dingen. Avicenna stellt als Regel auf: Findet man für ein Ding durchaus kein Substrat, dann ist es als Substanz zu betrachten. Findet man es aber in tausend Fällen ohne Substrat und nur in einem Falle einem Substrate inhärierend, dann hat es als Akzidens zu gelten. Es kann also der Fall eintreten, daß ein Ding in einem anderen vorhanden und weder Substanz noch Akzidens ist, ebenso wie es zugleich weder einfach noch vielfältig sein könnte (da diese Begriffe r e l a t i v e sind). In sich

[1]) Sádik zitiert fol. 417 in der Lehre über die Seelen der Sphären Aristoteles und Avicenna. »Der Nachweis, daß die Sphären erkennen, genügt, um zu beweisen, daß sie eine Seele besitzen.« Fol. 418 führt er den Unterschied zwischen logischem und realem Akzidens aus. — Tusi: »Nur die vernünftige Seele ist eine Substanz.« Fol. 419 Kommentar zu Avicenna: Thesen (ischarát). Fol. 420: Das Moos ist eine den unbelebten Dingen, den Metallen, verwandte Pflanze. Fol. 420 b: Tusi und Kuschgi über die Unkörperlichkeit der sensitiven Seele. Fol. 421 a: »Aristoteles übertrug den Begriff der Fähigkeiten sogar auf die Gottheit.« »Der aktive Intellekt wirkt in allen Menschen zugleich.« »Die orthodoxen Theologen verlegten sogar in die Gottheit eine Vielheit von Beziehungen, auf Grund deren er Prinzip und Ursache einer Vielheit werden kann (durch die Schöpfung).« »Die Leugnung der Fähigkeiten und Naturkräfte ist Lehre der Aschariten.« Fol. 423 a: Avicenna: Metaphysik; 425: Aristoteles; 427: Gazali, die liberalen Theologen (Die Wirkung bedarf, um ihr Bestehen zu erhalten, keiner Ursache), die Aschariten. 431 b: Alexander von Aphrodisias (über die Seele, zitiert nach Razi: »Die Schlüssel zu der Welt der Verborgenheit«). 433: Avicenna (über die Tierseele); 434: Tusi; 435: Razi (über das Hören). 436 a: Pythagoras und andere lehrten: die Sphären geben wunderbare Klänge von sich; 437 a: Suhrawardi und Avicenna (über das Sehen), Porphyrius; Schirázi »Der Thron Gottes« (al r. alarschija) und »Kommentar zu Suhrawardi« (haschijat hikmat alischrák); Kuschgi; 438 b: Hippokrates, Razi (Objektionen gegen Avicennas Lehre vom Sehen in den »mystischen Untersuchungen« Razis); 439 a: Suhrawardi; 440: Behmenjár, Razi; 441: »Die Schlüssel zu dem Verborgenen« (von Razi). 449 b: Tusi; 452: Suhrawardi; 453: Gámi, der Mystiker.

selbst (absolut betrachtet) ist das Ding aber entweder einfach oder vielfach. Substanz und Substantielles und Akzidentelles im Sinne der Isagoge (das logische Akzidens) und das (reale) Akzidens im Sinne der Kategorien sind zu unterscheiden. Aus dem Umstande, daß die Seele Teil eines Kompositum ist, ergibt sich also noch nicht ihre Substantialität. Ebensowenig ergibt sich diese aus ihrer Unkörperlichkeit; denn diese gilt nur für gewisse Arten von Seelen, beweist also nichts für die Seele im allgemeinen, was viele der jüngeren Philosophen übersehen haben.

Der Beweis für die Substanzialität der Seele lautet: Die Lebensfunktionen gehören zum Wesen der belebten Körper. Das Prinzip dieser Funktionen muß demnach ein konstituierendes für jene Körper, also ein substantielles sein. Die jüngeren Philosophen, sogar Suhrawardi, verstanden diesen Beweis nicht und lehrten: Das Leben sei ein Akzidens der lebenden Körper. Sie behaupteten ferner (die altpersische Thesis): Kein Körper ist per se lebend. Jeder Körper ist in sich vielmehr tot und finster. Dagegen ist zu behaupten: Jedes animal ist per se Körper. (Man kann beide nicht trennen in Substrat und Inhärens.) Der Körper ist sein Genus. Das animal ist eine besondere Art des Körpers im universellen Sinne, wenn man ihn ohne einschränkende Bestimmung faßt, jedoch auch wiederum so, daß die Universalität keine Bestimmungen desselben bildet. (Der Körper ist also in dem Sinne aufzufassen, in dem er indifferent ist für die Universalität und Partikularität in der Weise, wie Avicenna die Wesenheit als solche versteht.) Daher sind einige Körper als solche animalia (ohne daß dadurch eine reale Zusammensetzung in dem animal ausgedrückt wäre. Die Zusammensetzung aus Genus und Differenz ist eine rein logische). Jedes animal ist nun aber per se ein vivum. Daher sind einige Körper per se viva. Diese Lehre scheint jedoch unserer Behauptung zu widersprechen: Kein einziger Körper ist per se ein vivum, und zugleich ist die Thesis (Suhrawardis) widerlegt: jeder Körper sei per se etwas Totes. Freilich ist der Körper kein vivum unter der Bedingung, daß alle Inhärenzien (also auch die spezifische Differenz, die ihn zu einem vivum macht) von ihm entfernt werden. (Damit wird der genannte Widerspruch als ein nur scheinbarer erwiesen.) Damit ist also erwiesen, daß die Spezies animal eine reale Wesenheit darstellt, die sich unter die Wesenheit des Körpers einreiht und das Leben als wesentliche Bestimmung besitzt. Das Leben des animal wird dabei nicht durch die körperliche Natur als solche vermittelt. Sonst müßten alle Körper animalia sein. Daher muß das Leben durch etwas gegeben werden, das dieser bestimmten

Art (dem animal) den Bestand verleiht. Findet sich ein solches Prinzip aber in einer Substanz, dann muß es selbst Substanz sein, quod erat demonstrandum.

Abhandlung II: Die Tierseele.

Die Substantialität der sensitiven Seele erfordert eine besondere Erklärung. Einige Menschen behaupten, die Seele sei die körperliche Mischung. Diese Lehre ist aus verschiedenen Gründen irrig. 1. Der Körper besteht aus widerstreitenden Elementen. Es muß also ein besonderes Prinzip geben, das diese zusammenhält, sei es nun, daß man die Thesis verteidigt: Die Elemente bleiben im Kompositum in ihren spezifischen Formen bestehen, wie sie Avicenna und andere aufstellen, — oder die andere: Die Formen der Elemente bleiben nicht bestehen. Die akzidentellen Qualitäten ergeben sich immer und überall aus den Wesensformen. Daher kann die Seele nicht identisch sein mit der Qualität der Mischung, sei es nun, daß sie sich mit einer zusammengesetzten Materie verbindet oder mit einer einfachen; denn das Prinzip eines Dinges kann nicht identisch sein mit diesem Dinge, das aus jenem abgeleitet wird. Objektionen: 1. Wenn es die Seele ist, die die Gestalt und Farbe des Körpers bewirkt, dann müßten mit dem Tode beide sogleich aufhören. Antwort: Die Seele ist nicht die nähere, sondern nur die entferntere Ursache. 2. Vor dem Entstehen der Seele muß die Materie des Leibes bereits disponiert sein. Zugleich aber soll die Seele diese Disposition verursachen, d. h. die organische Ordnung des Leibes begründen. Antwort: Man war verschiedener Ansicht darüber, ob das vereinigende Prinzip für die Teile des Leibes identisch sei mit demjenigen, das die einmal hergestellte Vereinigung erhält. Razi identifizierte beide. In einer seiner Abhandlungen, die Antworten auf die Fragen des Masúdi enthalten (viell. Br. I 507 Nr. 20) berichtet Razi: Einst fragte Behmenjár brieflich bei Avicenna an nach den Beweisen für die Behauptung, daß im menschlichen Organismus das herstellende Prinzip identisch sei mit dem erhaltenden. Avicenna antwortete: Wie kann ich das beweisen, was nicht existiert? Das Prinzip, das die Teile des Embryo zusammenbringt, ist die Seele der beiden Eltern. Das erhaltende Prinzip ist zunächst die formverleihende Kraft für jenen Körper (die in der himmlischen Welt wirkt) und ferner die vernünftige Seele. Jene Kraft ist in allen Zuständen nicht die gleiche. Sie besteht vielmehr aus einer Summe von Kräften, die sich einander ablösen, entsprechend den verschiedenen Dispositionen (Entwicklungsphasen) der Materie des Embryo. Nach Aristoteles entsteht die Seele nach

Vollendung der Mischung und Formen der Glieder, nach einigen der ältesten Philosophen (unter den Griechen) ist sie ewig, nach mehreren Theologen entsteht sie zeitlich, jedoch vor dem Körper. Nach einigen ist die formverleihende Kraft in der vegetativen Seele zu suchen (die zuerst im Embryo entsteht), nach anderen in der Seele der Mutter. Tusi bemerkt in seinem Kommentare zu den »Thesen« (ischarát) Avicennas: Die Worte Avicennas, die Razi in jener Abhandlung erwähnt, widersprechen den Ausführungen Avicennas in der Psychologie (I 3): »Die Seele eines jeden Tieres bringt die Elemente zusammen usw.« Ebenso erhält sie den Organismus.

Alle Kräfte, die bei der Entstehung des Menschen im Embryo wirken, entwickeln sich vom Unvollkommnen zum Vollkommnen. Die drei letzten tragen den Namen S e e l e. Das vereinigende Prinzip ist die Seele der Eltern, das erhaltende die des Embryo. Die Seele kann nicht aus einer Anzahl von Kräften entstehen, die sich irgendwie vereinigen; denn die Leitung des Körpers geht nicht von einem Prinzipe zum andern über (419 a). Die Substanz, die die Natur der Wesensform besitzt, nimmt in ihrem Dasein an Intensität zu und vervollkommnet sich in ihrer Substanz, indem sie die Stufen der Natur hinaufsteigt als Pflanzen-, Tier- und Menschenseele. Sie folgt in dieser Weise dem Streben aller Dinge nach dem höchsten Gute und dem erhabensten Lichte (Ausdruck Suhrawardis).

Wäre die Seele mit der körperlichen Mischung identisch, dann könnte die Mischung sich nicht beständig verändern, während die Seele dieselbe bleibt. Ferner könnte keine Krankheit eintreten. Diese bedeutet einen Widerstreit zwischen Seele und Mischung. Aus diesem Grunde behauptet Avicenna, in seinen Thesen: Es ist ein anderes Prinzip, das das animal in Bewegung setzt, als seine Mischung. Tusi führt dieses in seinem Kommentare z. Stelle aus. Das wahrnehmende Prinzip muß ein dauerndes sein, damit es eine Veränderung erkennen kann, ohne sich selbst zu verändern. Die Mischung des Körpers verändert sich aber beständig. Sie kann also nicht das wahrnehmende Prinzip abgeben [1]).

Die animalische Seele ist ein u n k ö r p e r l i c h e s Prinzip. Die Beweise für diese Thesis lauten: 1. Die Person des Menschen, sein Ich,

[1]) Im ganzen werden neun Beweise ausgeführt, die in dem Satze ausklingen: »Daraus ist ersichtlich, daß die animalische Seele keine Kraft (Potenz) ist, die die Natur der Mischung besitzt wie etwa die Wesensformen der Metalle. Dabei sind jedoch auch die Wirkungen der Metalle (und »toten« Körper) und ihre propria nur Ausflüsse substantieller Wesensformen, die etwas anderes sind als die Mischungen der Elemente. (Um wie viel mehr sind Mischung und Wesensform in den lebenden Körpern zu trennen).«

bleibt in allen Veränderungen des Körpers dieselbe. Sie muß also unkörperlich sein; denn alles Körperliche verändert sich. 2. Die Tiere besitzen Selbstbewußtsein, wie man aus den Handlungen erschließen kann, in denen ihr Ich im Mittelpunkte steht. Alles, was als Substanz in sich existiert, frei von einem Substrate, wird auch ohne Substrat erkannt. Das Tier erkennt sich selbst als Ich, ohne ein Substrat mitzuerkennen. Sein Ich muß also substratlos sein. 3. Die Selbsterkenntnis des Tieres ist dauernd und nicht durch sinnliche Wahrnehmung erworben. Anders verhält sich die Erkenntnis seines Substrates, z. B. seiner Glieder. Daher muß also sein Ich von seinen Gliedern verschieden sein.

Gegen die Substantialität der Seele erhob man manche Einwände: 1. Die Seele inhäriert den Körpern, erkennt das Individuelle und vollzieht individuelle Handlungen. Ein Unkörperliches kann diese Funktionen jedoch nicht ausüben und eine Substanz einem Substrate nicht inhärieren. 2. Ein Inhärens kann nicht Ursache für das Bestehen seines Substrates sein; denn daraus ergäbe sich ein circulus vitiosus, da das Substrat Ursache für das Bestehen des Inhärens ist (420 a). Das Spätere kann nicht Ursache des Früheren werden. 3. Die Substantialität der Seele müßte in sich evident sein. Avicenna erwidert darauf: Von der Seele wissen wir nur, daß sie den Leib dirigiert (wie der Steuermann das Schiff). Die Wesenheit dieses dirigierenden Prinzipes ist aber unbekannt. Die Substantialität bildet nun aber einen Teil dieser Wesenheit. Es ist daher nicht befremdend, daß auch sie unbekannt, wenigstens nicht evident ist. — Das Selbstbewußtsein (420 a 8) ist in der Seele immer präsent und von ihr nicht verschieden. Wenn ich meiner selbst bewußt bin, erfasse ich nur eine bestimmte Seinsform, die sich selbst in individueller Weise erkennt. Alles andere als diese Individualität liegt außerhalb meines Wesens, sogar der (universelle) Begriff des Ich, des Daseins, des reflexiv Erkennenden und den Leib Dirigierenden. Alle diese Inhalte sind universelle Erkenntnisse (die nicht intuitiv, d. h. durch unvermittelte Vereinigung mit dem Objekte erkannt werden). Auf jede derselben weist man mit dem Worte E r hin und auf ein Wesentliches mit dem Worte Ich. (Es bezeichnet den Träger aller Bestimmungen des Selbst.) Wenn man daher die Substantialität der Seele nicht erkennt, so folgt daraus nicht, daß sie nicht zu den wesentlichen Bestimmungen des Wesens des Menschen und Tieres gehöre.

Damit ist zugleich erwiesen, daß einige Arten der Seelen für sich getrennt existieren können, nämlich solche, die ein phantasiemäßiges Erkennen und Selbstbewußtsein besitzen, z. B. die Seele des Menschen

und anderer Tiere, die vollkommen sind und innere Sinnestätigkeit besitzen, z. B. Instinkt (aestimativa), Gedächtnis und kombinierende Phantasie. Was aber die Tiere anbelangt, die nur über den Tastsinn und was diesem verwandt ist verfügen, so verhält sich ihre Substantialität, wie früher erwähnt wurde. Die nächste Materie dieses Lebewesens ist nur durch die Existenz der Seele in ihr mit einer besonderen Mischung und Gestalt ausgestattet. Die Materie hat ferner in dieser Mischung nur Bestand, solange die Seele fortbesteht; denn sie verleiht der Materie diese bestimmte Mischung. Sie ist also kein Akzidens [1]), wie es die meisten Philosophen behaupten, indem sie lehren: Das Sperma aktualisiert sich zuerst mit einer Form lebloser Körper. Dann wird eine Seele hinzugefügt. (Was zu einem fertigen und realen Substrate hinzugefügt wird, kann nur ein Akzidens sein.) Wenn sich nun die Seele von dem Körper trennt, hinterläßt sie in ihrem Substrate eine andere Form (forma corporeitatis), durch die jene Materie (als leblose) fortbesteht. Dieses »Hinterlassen« einer anderen Form birgt jedoch manche Schwierigkeiten. Vielleicht läßt sich dieser Vorgang durch die Beispiele erläutern, daß die Seele eine andere Form, z. B. im Knochen, Haare, Nagel und Horne entstehen läßt. Neben diesen Bedenken sind noch andere zu erwähnen. 1. Die animalische Seele informiert eine Materie, die die Pflanzenseele bereits besitzt, z. B. bei der Aufnahme pflanzlicher Nahrung und in der Entwicklungsreihe des Embryo. Die tierische Seele muß also ein Akzidens sein. Antwort: Das helle Schwarz ist in dem Tiefschwarzen aktuell nicht enthalten. In jedem Dinge ist nach demselben Gesetze nur eine Form resp. Seele. Dieses ist die Lehre der leitenden Philosophen. Unsere persönliche Meinung lautet jedoch: Die Seele ist die Summe und einheitliche Gesamtheit der seelischen Kräfte, ihr Ausgangspunkt und ihr Ziel. Ebenso verhält sich jede höhere Fähigkeit im Verhältnisse zu den ihr untergeordneten, die ihr dienen, und zwar in einer bestimmten Reihenfolge. Jedes der Zeit nach frühere steht in der Ordnung und Würde zurück. Die Menschen- und Tierseele vereinigt und verknüpft also die Elemente des Leibes, so daß sie einen ihr entsprechenden Körper bilden. Sie ist es auch, die die Ernährung, das Wachstum, die Vollendung zum (fertigen) Individuum durch das Wachstum und die Erhaltung der Art durch die Erzeugung bewirkt. Sie erhält die Gesundheit und wehrt die Krankheit ab.

Die Seelenkräfte zerfallen nach Avicennas »Genesung der Seele« in drei Genera, die vegetative, animalische und vernünftige. Die

[1]) Sie ist jedoch auch keine fertige Substanz, die wie die Seele der höheren Tiere, die ohne den Körper fortbestehen kann.

Pflanze besitzt drei Kräfte: 1. die ernährende — sie verändert einen Körper zur Wesensgleichheit mit dem Ernährten und ersetzt ausgeschiedene Bestandteile; — 2. die das Wachstum befördernde; — sie vermehrt durch aufgenommene Nahrung den Leib nach allen Seiten gleichmäßig; — 3. die erzeugende. Sie entnimmt dem Leibe eine Materie, die ihm potentiell wesensverwandt ist. Dann bildet sie in ihm durch Erweiterung andere Körper, die dem Leibe in Statur und Form aktuell wesensverwandt werden. Das Tier besitzt zwei primäre Kräfte, 1. die bewegende, die die Bewegung entweder veranlaßt oder selbst ausführt. Die Veranlassung geschieht durch die Zweckursache, auf die sich die Begierde richtet. Sie ist mit der Phantasie verbunden. Ihr steht die zornmütige Kraft gegenüber, die nach der Überwindung eines Schädlichen strebt. 2. Die erkennende Kraft in den fünf oder acht[2]) (nach Avicenna) äußeren und den inneren Sinnen. Einige Philosophen bezeichnen die Summe aller dieser Kräfte als die sensitive Seele. Andere identifizieren die aestimativa (den Instinkt) mit dieser Seele und ordnen ihr die übrigen Kräfte unter. Beide Auffassungen enthalten Richtiges. Der Träger der aufgezählten Kräfte ist der dampfartige Lebensgeist, der der Substanz des Himmels wesensverwandt ist.

Als Einteilungsprinzip für die Seelenkräfte hat man fünf Gesichtspunkte aufgestellt: 1. die begriffliche Verschiedenheit, z. B. zwischen dem Wachsen und der sinnlichen Wahrnehmung; 2. die Verschiedenheit nach Sein und Nichtsein, z. B. Bewegung und Ruhe; 3. nach größerer oder geringerer Intensität, z. B. Erkennen und Vermuten; 4. nach größerer oder geringerer Schnelligkeit; 5. die spezifische Verschiedenheit der Wirkungen, die in dem nächsten Genus, z. B. das Sehen des Schwarzen und Weißen, oder nur in einem entfernteren übereinstimmen. Wir behaupten nun: Der erste Punkt ruft keine numerische Verschiedenheit, noch eine Zweiheit im Dasein hervor; denn häufig ist eine einzige Fähigkeit der Träger numerisch verschiedener Realitäten (rationes), ohne daß dadurch eine Vielheit in seinem Wesen (seiner Substanz) oder der Hinsicht des Daseins auftritt. So verhalten sich die Bestimmungen, zu denken und gedacht zu werden, in der geistigen Substanz. Auch der zweite, dritte und vierte Punkt ergeben keine Zweiheit von Kräften. Betreffs des fünften war man der Ansicht,

---

[1]) Diese Formulierung erinnert an die buddhistische Philosophie, die eine Aktualitätstheorie darstellt: Die Summe der Funktionen ist die Seele. Schirázi widerspricht dieser Auffassung jedoch durch die Lehre, daß die Seele eine Substanz sei.

[2]) Schirázi nimmt die Zerlegung des Tastsinnes an (421 a 10), wie sie Avicenna ausführte (nach den vier Objekten: hart — weich, naß — trocken, glatt — rauh, heiß — kalt).

daß eine einzige Kraft nicht Trägerin generisch verschiedener Dinge sein kann, z. B. des Erkennens und der Bewegung. Jedes Genus der Funktionen muß vielmehr einer besonderen Fähigkeit zugewiesen werden. So lehrte auch Avicenna.

Nach der sicherstehenden Lehre der jüngeren Philosophen ist der Beweis für die Zahl der Fähigkeiten, wie ihn die weltlichen Gelehrten, z. B. Avicenna, aufstellten. Die Fähigkeiten sind einfache Dinge. Aus dem Einfachen kann nun aber per se nur eine einzige Handlung hervorgehen. Daher kann eine einzige Kraft nicht direkt Ausgangspunkt für mehr als eine Funktion sein. In indirekter Weise ist dieses jedoch möglich. Die geistige Kraft erkennt z. B. die unmateriellen Dinge. Diese sind nun das eine Mal die Himmelssphäre, das andere Mal ein Tier, ein lebloses Ding oder irgendein Begriff, seine Genera und Arten. (In dem formellen Objekte stimmen sie alle überein. Daher setzt jedes einzelne von ihnen keine besondere Fähigkeiten voraus.) Die Sachlage verhält sich jedoch nicht so; denn dieser Beweis hat nur für das im eigentlichen Sinne Einfache Bedeutung, das nach allen Seiten einfach ist. Die Fähigkeiten verhalten sich jedoch nicht so, weil die möglichen Seiten in ihnen sehr zahlreich sind.

Der eigentliche Beweis für die Vielheit der Fähigkeiten ist jedoch die empirische Isolierbarkeit der einen von der anderen. Diese beweist ihre reale und wenigstens numerische Verschiedenheit. Die Fähigkeit des Wachstums kann z. B. vernichtet werden, während die der Ernährung fortbesteht, und zwar sowohl im Tier- als auch im Pflanzenreiche. Diese Tatsache berechtigt zu dem Schlusse, daß beide Fähigkeiten verschieden sind. Manchmal wird die erzeugende Kraft zugrunde gerichtet, während die Tätigkeit des Wachstums fortbesteht. Ein zweites Moment in demselben empirischen Beweise ist der Gegensatz zweier realer Tätigkeiten, z. B. Anziehen und Fortstoßen, Aufnehmen und Bewahren. Die einfache Verschiedenheit der Wirkungen in Wesenheit und Spezies genügt jedoch nicht, um eine Verschiedenheit der Kräfte zu erweisen; denn es kann der Fall eintreten, daß eine einzige Kraft viele formelle Beziehungen und Seiten besitzt, so daß nach jeder formellen Hinsicht eine besondere Art der Fähigkeit aus ihr hervorgehen kann. So verhält sich der erste Verstand. Insofern er im Sein und Bestehen vollendet ist, geht von ihm ein anderer Verstand aus. Infofern er einen Mangel und eine kontingente Wesenheit besitzt, erzeugt er die Substanz einer Sphäre. Die aktiven Seiten einer Potenz können jedoch nicht die Ursache für die numerische Verschiedenheit der Wirkungen bilden, die in der Art übereinstimmen;

denn die numerische (individuelle) Verschiedenheit beruht auf der Materie [1]).

Alle Bedenken der Epigonen gegen die hier vorgetragene Lehre gehen aus der Mangelhaftigkeit ihres Verständnisses hervor. Dieses gilt von abul Barakat aus Bagdad (ibn Malka), Razi, Igi und seinem Kommentator Gurgáni, Taftazani, dem Kommentator Gazális Ziele der Philosophen, und anderen Theologen und Philosophen, die nicht in die Tiefen der metaphysischen Diskussionen eindrangen, ferner von dem Verfasser der Erklärung [2]) (sahib almulahhas; Razi). Er beweist, daß das Prinzip der (griechischen) Metaphysik (für die Einteilung der Fähigkeiten) unhaltbar sei, zählt die einzelnen Kräfte und die wohlgeordnete Stufenfolge des Seins in jeder Gruppe von Naturdingen auf mit ihren entsprechenden Wirkungen. Diese erfordern (da sie nicht wesensgleich sind) wesentlich verschiedene Prinzipien, die in einer Einheit wurzeln, die eine Summe psychischer Realitäten darstellt (eine buddhistische Idee). Razi glaubt nun, durch diese seine Theorie würden die Gesetze der griechischen Philosophie erschüttert. Er behauptet ferner: Wir besitzen einen wahren und evidenten Grundsatz: Wer über zwei Dinge urteilt, muß beide erkennen; denn Urteil bedeutet die Prädikation eines Dinges von einem anderen. Diese kann also nur dann vollzogen werden, wenn der Urteilende beide Begriffe gleichzeitig erfaßt. Wer also z. B. über einen individuellen Menschen ein universelles Urteil fällt, erfaßt mit e i n e r Fähigkeit das Individuelle und Universelle. Ich (Razi) verstehe nicht, wie die früheren Philosophen bei ihrem Scharfsinne dieses übersehen konnten. Antwort Schirázis: Gibt es einen Menschen, der so weit in der Forschung vordrang und so viele Werke verfaßte und dennoch so weit von der Wahrheit entfernt blieb, daß er blind war in der Betrachtung seiner selbst, d. h. seiner Handlungen, die wesentlich verschieden sind, ohne zu wissen, daß doch die Seele das handelnde Prinzip aller ist. Die Seele ist die ausführende in allen

[1]) Schirázi führt sodann eine große Anzahl von Schwierigkeiten an, die die Frage stellen, weshalb man nicht mehr oder weniger Fähigkeiten annehme. »Der aktive Intellekt leitet die sublunarische Welt. Er ist als einzige und einfache Substanz Prinzip für eine große Vielheit verschiedener, sogar konträrer Wirkungen.« Es ist also n i c h t erforderlich, für jede eigenartige Wirkung eine besondere Ursache (Fähigkeit, Kraft) zu supponieren.

[2]) Razi verfaßte ein Buch unter diesem Titel. Mit dieser Bezeichnung könnte jedoch auch Ansári, 'Zakarija 1520 † gemeint sein, der seinen Kommentar zu Sakkake so betitelte (vgl. Br. I 507 Nr. 24 und 296). Daß aber Razi hier gemeint ist, wird dadurch zur Sicherheit, daß er einmal in diesem Zusammenhange als der Imam bezeichnet wird. Er übersieht durchaus, daß seine Schwierigkeiten nicht die von ihm bekämpfte Sache treffen.

diesen Funktionen, jedoch mit verschiedenen Organen und Fähigkeiten, teils sogar direkt, ohne Organ. Razi verwechselte also den Handelnden und sein Instrument. Der Beweis dafür, daß die Seele der eigentliche Träger jener Funktionen ist, liegt in unserem Selbstbewußtsein. Dieses beweist zugleich die Geistigkeit der Seele.

Razi objiziert in seinen mystischen Untersuchungen: Die Präsenz des Objektes im Organe genügt nicht zum Zustandekommen des Erkennens. Wenn wir daher mit unserem Geschmacksorgane keine Gerüche wahrnehmen, so beweist dieses noch nicht die Verschiedenheit von Geruch und Geschmack. Es könnte irgendeine Bedingung unerfüllt sein, weshalb der in der Zunge wirklich vorhandene Geruchsinn nicht funktioniert. Schirázi antwortet: Die inneren Bedingungen bedingen eine wesentliche Verschiedenheit der Fähigkeiten, und um eine äußere Bedingung, die unerfüllt geblieben wäre, kann es sich hier nicht handeln; denn es kommen nur die gesetzmäßigen oder wenigstens in den meisten Fällen (sicut in pluribus, aristotelischer Ausdruck) sich ereignenden Vorgänge in Betracht. Wenn also das Objekt des Geruchsinnes auf der Zunge keine Einwirkung ausübt, noch überhaupt zum Zustandekommen der Sinnesfunktion der Zunge beiträgt, so ist die Verschiedenheit von Geschmack und Geruch erwiesen, d. h. der Naturkräfte (für die sinnliche Wahrnehmung), die die Seele in ihre Dienste nimmt. Wenn die animalische Seele mit der vegetativen identisch wäre, dann müßten die Pflanzen sinnliche Wahrnehmung und willkürliche Bewegung (wie das Tier) besitzen. Die sensitive Kraft im Menschen muß also von der vegegativen verschieden sein. Dieses Prinzip urgierend, könnte man zu der Ansicht gelangen: Die ernährende Kraft in den einzelnen Gliedern des Leibes und in Tier und Pflanze muß wesentlich verschieden sein, da sie wesentlich verschiedene Wirkungen hervorbringt. Antwort: Alle diese Funktionen stimmen im Genus überein. Daher müssen ihre Ursachen, die Fähigkeiten ebenfalls im Genus, d. h. dem Wesen im weiteren Sinne, übereinstimmen. Folglich ist die ernährende Kraft eine Wesenheit für sich, sei es nun eine Seele oder eine psychische Fähigkeit oder ein Teil der Seele. Sie ist in allen verschiedenen Erscheinungsformen dieselbe Wesenheit. Die Seele besitzt drei» Stationen (auf ihrer Entwicklung, die sie der Gottheit zuführt) und Welten«, den Geist, die Phantasie und die äußere Wahrnehmung. Hinfällig ist ferner die Objektion, die besagt: wäre die Seele das Prinzip der einzelnen Lebensfunktionen, dann müßte sie sich derselben bewußt sein, z. B. der »Veränderung« der Speisen und der Verdauung, die sie bewirken soll. Der Satz: Die Seele kann nur das vollbringen, von dem sie weiß, wie es

geschieht (vgl. Geulincx) ist unrichtig; denn manche Handlungen werden durch Vermittlung der Materie und Naturkraft von der Seele bewirkt. Dieses ist auch der Sinn des Ausspruches des griechischen Philosophen: Die Unkenntnis des ersten Verstandes von vielen Dingen, die er vollbringt, ist besser als ihre Erkenntnis. Diese Erkenntnisse werden in ihrem tiefsten Grunde nur den Mystikern und abstrakten Denkern, nicht aber den nur mit der cogitativa tätigen Menschen, am wenigsten den Dialektikern (die nur nach den Regeln der äußerlich formalen Logik disputieren, ohne tiefere Einblicke) und Autoritätsgläubigen offenkundig. Ihrer Natur nach kann die Seele nur geistiges Unglück als Schmerz empfinden (423 b). Da ihre Fähigkeiten jedoch in die Materie versenkt sind, leidet sie (indirekt) auch unter sinnlichen Eindrücken und Schmerzen.

Abhandlung III: Die vegetativen Kräfte.

Die vegetativen Kräfte sind teils dienende, teils herrschende (»bediente«). Letztere bezwecken die Erhaltung des Individuums oder der Spezies. Jene sollen das Individuum entweder erhalten oder zu seiner Vollendung führen, z. B. 1. die ernährende Kraft, 2. die des Wachstums. Ihr d i e n t die ernährende. Für das Fett- und Magerwerden ist keine besondere Kraft erforderlich; denn diese Bewegungen beruhen auf einem Zwange, einer Krankheit. Die ernährende besitzt drei Funktionen: die der Mischung, der Aufnahme und Assimilierung der Speise. Zur Erhaltung der Art dienen die erzeugende und formende Kraft. Diese verleiht dem Sperma eine Form, die es disponiert, die Emanation der Kräfte und Qualitäten aus der himmlischen Welt anzunehmen. Die d i e n e n d e n Kräfte sind solche, die z. B. der ernährenden untergeordnet sind. Sie ziehen 1. die Nahrung herbei, 2. ergreifen dieselbe, 3. verdauen sie und 4. stoßen Überflüssiges aus. Diese Kräfte sind anatomisch feststellbar (424 a 7), wie die Experimente am Magen und Uterus beweisen. Jedes Glied besitzt besondere Arten dieser Kräfte entsprechend seinen Funktionen. Wenn durch diese die vollkommene Disposition eingetreten ist, emaniert von dem Geber der Formen die entsprechende Wesensform für den Lebensprozeß. Jede psychische Bewegung hat zwei Ursachen, eine wirkende und eine veranlassende, und ebenso zwei Zweckursachen; d. h. einen Endpunkt der Bewegung und ein Ziel, auf Grund dessen die Handlung geschieht. Daher sind auch zwei verschiedene Fähigkeiten der Handlung anzunehmen. Die niederen Kräfte stehen ferner unter der Leitung höherer, die die ersteren »aussenstehenden«, zum Handeln veranlassen.

Die Nahrung (424 b 8) ist aus zwei Substanzen zusammengesetzt. Die eine ist geeignet, assimiliert zu werden, die andere nicht, und daher ist sie wieder aus dem Körper zu entfernen. Daraus ergeben sich zwei wesentlich verschiedene Tätigkeiten, die also auf zwei verschiedene Kräfte zurückzuführen sind. Wesentlich verschiedene oder sogar konträre Funktionen können nicht durch eine adäquate Ursache bewirkt werden. Dieses erweist die Verschiedenheit aller vier genannten Kräfte. Die Gewebe (Nerven) sind nicht die entsprechenden Instrumente dieser Kräfte; denn in der Leber sind jene Gewebe z. B. nicht vorhanden, wohl aber diese Kräfte. Das Herbeiholen (der Nahrung) setzt jedoch im allgemeinen bestimmte Gewebe als Instrumente voraus.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Behauptung der Naturwissenschaftler zutreffend ist: Die genannten vier Kräfte sind in manchen Körperteilen doppelt. Die herbeiziehende Kraft ist z. B. im Magen doppelt vorhanden. Die eine führt die Nahrung von außen an die Höhlung des Magens. Die andere führt sie in ihn selbst hinein. Die Ernährung ist nicht eine Durchdringung zweier Körper, sondern ein Assimilationsprozeß. Das Vollendende ist identisch mit dem Vollendeten; denn ersteres ist eine Form, die zum Wesen und zu der Entelechie des Vollendeten wird. Der Denkende ist in diesem Sinne identisch mit dem Gedachten und die Speise mit dem Ernährten actu. Nur in potentia betrachtet, ist die Nahrung von dem Ernährten verschieden. Der Weizen ist in potentia remota eine Nahrung. Er transformiert sich sodann, indem er sich schrittweise der aktuellen Nahrung nähert. Er wird auf diesem Wege zum Chylos des Magens, Chymos der Leber, Blut in den Arterien und schließlich zum Fleische in dem Gliede. In der letzten Entwicklungsphase ist er erst actu eine Nahrung, und diese ist identisch mit dem ernährten Gliede. Es gibt vier Phasen des Vorganges der Verdauung. 1. Im Magen wird die Speise zunächst durch die Magenwärme »gekocht«. Dadurch entsteht der Chylos. 2. Die Verdauung findet in der Leber ein zweites Mal statt. Einige Unreinheiten werden dadurch aus der Speise ausgeschieden. Dann entstehen vier Mischungen (die gelbe und schwarze Galle, der Schleim und das Blut), die ein gutes und ein böses Werk bewirken, um aus der Widerspenstigkeit gegen den göttlichen Willen (d. h. die unreinen Stoffe) herauszutreten und sich dem Heile und der Führung nach Gottes Befehl zu fügen. 3. Die edelste dieser vier Mischungen ist das Blut. In den Wegen der Adern entsteht aus ihm das sogenannte Masarika (alle Vokale sind gedehnt), das bis zum Herzen gelangt. Es gehorcht der Seele und ist in der Wohnung des Herzens eifrigst damit beschäftigt, sich zu reinigen. 4. Dann fließt

es wieder durch die Adern, um sich den einzelnen Gliedern zu assimilieren. Entsprechend diesen vier Stufen verläuft auch der Ausscheidungsprozeß in vier Phasen. 1. Aus dem Magen gehen die schlechten Stoffe in die Eingeweide, 2. aus der Leber scheidet der Urin aus, anderes aus der Milz und der Galle. 3. Aus den Adern werden Bestandteile ausgeschieden, die durch Nase, Ohren, Augen und Poren austreten. 4. Die auszustoßenden Elemente der vierten Phase der Verdauung treten teils als Sperma, teils als Auswüchse des Körpers als Haare, Nägel, Schmutz, Geschwüre usw. aus.

Die Definitionen gelten manchmal den Wesenheiten, manchmal den Existenzen. Die Wesenheit wird nur durch ihre Teile, die Existenz jedoch nicht durch Teile, sondern durch die Zweck- oder Wirkursache definiert. Mit anderen Worten: Die Definition des Seins ist sein Nachweis, und der des propter quod ist vorzüglicher als der des quod. Jede Fähigkeit der Seele ist nun aber ein Individuum des Seins und ist daher durch ihre Funktionen (die ihren Zweck darstellen) zu definieren. Die ernährende Kraft ist daher diejenige, die die Nahrung dem Leibe assimiliert, um ausscheidende Bestandteile zu ersetzen. — Jede Kraft der sublunarischen Welt ist das Prinzip einer Veränderung. Eine solche muß Materie und Form aufweisen. Die Wirkursache derselben muß also ein Ziel verfolgen, das darin besteht, die Form in die Materie hineinzubringen und ausscheidende Stoffe zu ersetzen. Die Form ist im gegebenen Falle das Assimilieren. Die Kraft des Wachstums vergrößert die Dimensionen des natürlichen Körpers, damit er seinen vollkommenen Wuchs erlange. Dieses unterscheidet sich von dem Fettwerden, das in einer Hinzufügung fremder Körper zu den Gliedern besteht. Daß die ernährende Kraft sich von der des Wachstums unterscheidet, was man vielfach geleugnet hat, erweist sich dadurch, daß die Z i e l e beider verschieden sind. Auch läßt sich die Isolierung beider empirisch nachweisen: Manche Jünglinge und Jungfrauen verfallen zur Zeit ihrer Reife in eine Krankheit, in der die ernährende Kraft nicht mehr funktioniert, während jedoch die des Wachstums noch wirkt. Es vermehrt sich die Höhe des Wuchses sogar noch mehr als früher. Da also die notwendigen Konsequenzen (die nächsten Ziele) dieser beiden Kräfte verschieden sind, müssen sie selbst ebenfalls ver-

[1]) Sádik glossiert: Die Masarika (der erste Vokal hier nicht gedehnt) sind die Adern, die nach vollständiger Verdauung der Speisen im Magen die dünnen, feinen Bestandteile anziehen und aus dem Magen in ihre Bahnen, die jener Adern, überführen bis zu d e r Ader, die Tor der Leber genannt wird. In diese wird die Nahrung dann hineingestoßen. In jeder Phase der Verdauung verweilt die Nahrung sechs Stunden, so daß der ganze Prozeß in 24 Stunden abgeschlossen ist.

schieden sein (426 a), und zwar substanziell und dem Wesen nach, nicht nur nach den Intensitätsgraden. Diese beiden Kräfte stehen ferner manchmal in umgekehrter Proportion: während die eine intensiver wirkt, erschlafft die andere.

Man hat behauptet, die ernährende Kraft sei Feuer; denn dieses ernähre. Abgesehen von der Unrichtigkeit des Syllogismus, der in der zweiten Figur aus zwei affirmativen Prämissen schließen will, ist noch folgendes zu erwähnen: Das Feuer ernährt nicht, sondern erzeugt und steigt naturgemäß in die Höhe. Im »Kochen« (der Vorverdauung) und dem Verändern der Speise gleicht die Tätigkeit des Feuers allerdings der des Verdauens. Wir nehmen dabei die Lehre Avicennas und einiger seiner Anhänger nicht an, die besagt: Das Wachsen besteht darin, daß die Kraft des Wachstums die Kontinuität der Glieder zerteilt und die so entstandenen Öffnungen mit Speise ausfüllt. Das Wachsen ist vielmehr eine kontinuierliche Bewegung in der Quantität. Unter Bewegung verstehe ich dabei das allmähliche Hervorgehen der Potenz zum Akte. »Allmählich« bedeutet in diesem Zusammenhange, daß der sich Bewegende in jedem Augenblicke ein anderes Individuum der genannten Kategorie besitzt (das zeitliche Hintereinander). Eine dauernde Quantität gibt es also im Wachstum nicht.

Die Ursache, weshalb die Kräfte der Ernährung und des Wachstums im Tode stocken, ist folgende. 1. Der Leib wird aus Sperma und Blut gebildet, ist also mit Feuchtigkeit ausgestattet. Wird er trocken und hart, dann können jene Kräfte nicht mehr wirken. 2. Diese Kräfte sind körperliche, müssen also endliche sein. Aristoteles und Avicenna bestreiten diese Lehre jedoch. Behmenjár, sein Schüler, schrieb ihm darauf: Wenn körperliche Kräfte (die Seelen der Sphären) eine unendliche Wirkung ausüben können, weshalb sollte dasselbe dann nicht in den Kräften des Leibes möglich sein. Avicenna antwortete: Der »Leib des Menschen« ist aus konträren Elementen zusammengesetzt. Daher kann er nicht ewig leben. Im Kanon der Heilkunde lehrt er: 3. Die Hitze gewinnt langsam die Übermacht über die natürliche Feuchtigkeit. Daher muß der Mensch dem Tode verfallen. Antwort: Die ernährende Kraft könnte jedoch immer wieder neue Feuchtigkeit hinzufügen. Sokrates (wohl Hippokrates zu lesen) verglich die Wärme des Uterus mit dem Backofen, in dem zuerst eine »Schale« entsteht. Dringt von dieser die Wärme in die Mitte des Embryo, so dehnt er sich in sechs Monaten nach allen Dimensionen aus und gelangt zur Vollendung. Durch die Hitze entsteht also das Leben. Würde sie nicht über die Feuchtigkeit herrschen, könnte sich das Leben nicht bilden.

Diese Lehre wird in einem Kommentare zum Kanon von Avicenna berichtet. Durch die Vernichtung der Hitze entsteht also der Tod. Ein anderer Erklärungsgrund lautet: Die zugeführte Nahrung genügt nur, um die Quantität des Körpers, nicht aber seine Qualität zu erhalten und entwickeln. Die Abnahme der Qualität führt aber den Tod herbei. Antwort: Die Mischung, die durch die Tätigkeit der ernährenden Kraft erzeugt wird, kann selbst in der Qualität sogar bedeutender und kräftiger sein, als die der ausgeschiedenen Stoffe. Ein Beweis für die Notwendigkeit des Todes ist also nicht erbracht worden. Avicenna erwähnt alle diese Beweise in den »Universalbegriffen des Kanon«. 4. Würden die Menschen ewig leben, dann müßte sich die Materie, aus der die Menschen entstehen, erschöpfen, so daß keine neue Menschen sich bilden könnten. Die ersten Menschengeschlechter lebten also ewig, die späteren gelangten nicht zur Existenz, was eine Ungerechtigkeit bedeutete. 5. Der Frevler würde ewig leben. 6. Die Guten und Asketen wären die unglücklichsten und törichsten Menschen. Alle diese Gründe treffen nicht das Wesen der Sache. 7. Jedes zeitlich Entstehende ist auch der Vergänglichkeit unterworfen; denn seine Ursache ist wesentlich behaftet mit Bewegung und Zeitlichkeit. Jede Bewegung muß aber zu einem Ende gelangen. Die Endlichkeit der Ursache bewirkt dabei die Endlichkeit der Wirkung. Diese ist also vergänglich. Der Tod ist wie die Ernte nach dem Reifwerden der Frucht. Die Freunde Gottes und Heiligen ersehnen daher den Tod.

Über die formbildende Kraft äußert sich der edelste unter den jüngeren Philosophen (wohl Rázi): Nach meiner Ansicht existiert sie nicht, denn die Tätigkeiten des Gestaltens des Organismus können nicht von einer Kraft ausgehen, von der wir kein Bewußtsein haben. Andere behaupten: Diese Wirkungen werden von den Engeln bewirkt, die sich der vegetativen Kräfte bedienen. Die meisten orthodoxen Theologen führten diese Vorgänge direkt[1]) auf Gott zurück, z. B.

[1]) Daraus ist ersichtlich, daß die theologische Spekulation des Islam allmählich rationellere Formen annahm. Die Entwicklung verlief also in der Weise, daß man im Laufe der Zeit den Forderungen der Vernunft mehr und mehr gerecht wurde, griechische Lehren anerkannte und die überkommenen Dogmen nach der heidnischen Philosophie reformierte und veredelte. Die Tatsachen zeigen also, daß die Philosophie das herrschende und bestimmende Element war, während die Theorie lehrte: Die Philosophie ist die Dienerin der Theologie. Die Entwicklung ist also so verlaufen, daß sie sich über die rückständigen Ansichten eines Aschari und Gazáli (Leugnung des Kausalgesetzes) hinaus weiter entwickelte. Gazáli bedeutet demnach nicht den Tod des theologisch-philosophischen Denkens im Islam, wie gewöhnlich angenommen wird, sondern nur eine rasch überwundene Etappe auf diesem Wege.

die Aschariten. Sie hielten es für möglich, daß die Handlung aus dem Willen hervorgehen könne, ohne ein determinierendes Prinzip (also u r s a c h l o s , indem das Wollen ein ursachloses Geschehen darstellt. Das A n n e h m e n der von Gott erschaffenen menschlichen Handlung, alkasb, das Fundament der Freiheit, kann seinerseits nicht wiederum von Gott erschaffen sein, weil es f r e i sein muß). Andere, z. B. die liberalen Theologen, stellten die Lehre von den Konsequenzen der Handlungen auf. (Eine menschliche Handlung hat ihre Konsequenzen, attaulíd, durch Naturkraft oder die Einwirkung Gottes. Sie selbst entsteht aber f r e i , in uns, d. h. ohne göttlichen Einfluß.) Auch diese Lehre verstößt gegen das Dogma von der Einheit Gottes (da in ihr der Mensch S c h ö p f e r seiner Handlungen, also Schöpfer von Dingen ist, die er aus dem Nichts ins Dasein ruft). Die formbildende Kraft ist eine einheitliche und in einer gleichmäßigen Materie, dem Sperma. Sie kann also nicht verschiedenartige Handlungen und Wirkungen hervorbringen; denn Wirkung und Ursache müssen proportional sein. Die formbildende Kraft könnte demnach nur eine Kugelgestalt hervorbringen, da diese eine einzige und einheitliche Wirkung darstellt, nicht aber die vielgestaltigen Formen des menschlichen Körpers, Form der Glieder, Dimensionen, Lage, Rauheit, Glattheit, Härte, Weichheit usw. (428 a). Durch Aristoteles wurde diese Schwierigkeit noch verstärkt. Hippokrates lehrte jedoch, das Sperma sei keine homogene Materie. Aus den verschiedenen Bestandteilen des Sperma entstehen die verschiedenen Glieder. Antwort: Diese Auffassung verschiebt nur die Frage; denn es bleibt dasselbe Problem betreffs des Sperma bestehen: wie kommen die Differenzierungen in dasselbe hinein? In dem Kapitel II der elften Abhandlung der Zoologie (in der Genesung der Seele) bespricht Avicenna diese Frage, indem er beweist, daß das Sperma eine homogene Masse sei. Aristoteles widerlegte die Theorie, daß das Sperma aus allen Gliedern des Leibes gebildet werde, so daß es dadurch die wesentlich verschiedenen Bestandteile aller einzelnen Glieder in sich berge. Avicenna beweist dieses, den Worten des Aristoteles folgend, mit zehn Beweisen in seiner Genesung der Seele. In dem Kommentare zu den Allgemeinbegriffen des Kanon (von Schirázi 1311 †) werden sie ebenfalls aufgeführt. Unsere Lehre ist in dieser Frage folgende: Das Sperma ist in sich keine Substanz von vollständiger Aktualität in ihrer Art. Es enthält vielmehr Potentialität. Aus diesem Grund verharrt es nicht eine einzige Stunde in demselben Zustande. In bezug auf die Mangelhaftigkeit seiner Substantialität verhält sich das Sperma wie die erste Materie. Durch Hinzufügung von Wesensformen (aus der himmlischen Welt durch den aktiven

Intellekt) werden beide in ihrer Spezies vollendet. Razi lehrt in seinen »mystischen Untersuchungen«: das Sperma sei aus wesentlich verschiedenen Teilen zusammengesetzt, weil es das aus der letzten Phase des Verdauungsprozesses Ausgeschiedene sei. Wie die Nahrung in dieser Phase disponiert ist, sich zu allen Gliedern des Körpers nach ihren verschiedenen Determinationen entwickeln zu können, so ist auch der aus dieser Nahrung ausscheidende Stoff (das Sperma) verschiedenartig zusammengesetzt, so daß aus seinen verschiedenen Teilen die einzelnen Glieder des Organismus entstehen. Antwort Schirázis: Dieser Beweis ist wertlos. Die Nahrung disponiert nur zur Aufnahme einer Wesensform, die durch den aktiven Intellekt verliehen wird. Eine Potenz kann durch sich und aus sich allein nie zum Akt werden.

Ein Forscher, der den weltlichen Gelehrten folgt, erklärte die Entstehung des Menschen wie folgt: Die Materie (429 a 24) wird für eine einzige Form (»Ding«), die Seele, disponiert. Die Seele besitzt nun aber eine Summe von Organen, notwendigen Inhärenzien und wesentlich verschiedenen Kräften, die sie zu einer Einheit verbindet. Daher ist es erforderlich, daß in der Materie wesentlich verschiedene Dispositionen vorhanden sind, die sich zu einer Art von Einheit zusammenschließen. Diese ergibt die Qualität der Mischung. In jeder Potenz müssen verschiedene Formen vorhanden sein, durch die diese Potenz in verschiedener Weise wirken kann. Im Sperma bewirken sie die Differenzierung der Glieder des Organismus.

Gott ist die Summe aller Dinge in einer absoluten Einheit. Je näher ein Ding der Gottheit steht, um so mehr schließt es seine Realitäten (rationes) und Bestimmungen zu einer Einheit zusammen. Insofern gleicht es je nach seiner Seinsstufe mehr oder weniger der Gottheit. Die Seele birgt in diesem Sinne in einer Einheit alle Bestimmungen, die im Körper unterschieden sind. Die Organe der Seele sind in allen Gliedern ausgebreitet, entsprechend der Ausdehnung des Lebensgeistes. Dieser geht von dem Herzen durch die verschiedenen Adern (Venen und Arterien). Die Verschiedenartigkeit aller dieser Kräfte besitzt in der Seele einen Sammelpunkt. Jedes Sinnesorgan hat z. B. eine besondere Tätigkeit, verschieden von der Wahrnehmung der Seele *durch* die Organe. »Das *eine* Ich der Seele vereinigt alle diese Tätigkeiten in einer Einheit. Ebenso sind die verschiedenen Funktionen der formbildenden Kraft in allen einzelnen Gliedern zu verstehen. Sie gehen alle von einer einzigen Seele aus. Dadurch wird zugleich die Schwierigkeit beseitigt, die besagt: Das Organ und Instrument der Seele wird bei der Entstehung des Menschen eher ange-

wendet, als derjenige existiert, der es anwendet, die Seele. Die im Embryo wirkenden und gestaltenden Kräfte gelten nämlich nicht als Seelenkräfte, bevor die Seele aus dem aktiven Intellekte emaniert. Sie verhalten sich vielmehr wie eine Wesensform und primäre Entelechie wie die übrigen animalischen und vegetativen Kräfte, die vor der menschlichen Seele im werdenden Organismus auftreten. Sie sind eine Art von vorübergehenden Formen desselben, deren Funktionen die Seele übernehmen wird. In den Werken des Galenus: »Die Zweckmäßigkeit der Glieder«, des Hippokrates, Plato und der Anatomie kannst du die genauere Ausführung dieser Gedanken finden. Wenn einige Philosophen die formbildende Kraft als eine materielle auffassen, die wir nicht in unserem Selbstbewußtsein kennen, so verkürzen sie dadurch das Recht Gottes und der ihm nahestehenden Engel (die Ausgangspunkt aller Emanationen auf die sublunarische Welt sind). Andere führten alle in Frage kommenden Vorgänge auf Gott zurück. Diese übersahen die Rechte der Natur (die sich durch bestimmte Kräfte zur Aufnahme der Emanation disponiert).

Die seelischen Kräfte (430 b 10) verhalten sich wie Teile der Seele. In diesem Sinne wird die Seele in drei primäre Teile geteilt mit bestimmter Lokalisation. Der vegetative Teil hat seinen Sitz in der Leber, der animalische im Herzen und der deren Herrscherin, die vernünftige Seele im Gehirne. Diese drei Seelen wechseln einander ab in der Entstehung des Körpers. Die vegative Seele entsteht zuerst. Darauf bildet sich die animalische und zuletzt die vernünftige, während die ersten beiden durch das Vergehen ihrer Mischung und ihrer Disposition (d. h. der ihrer Materie) vernichtet werden. Die menschliche Seele bleibt jedoch sogar im anderen Leben bestehen, da sie nicht durch Vermittlung einer materiellen Disposition und einer Harmonisierung der körperlichen Mischung auftritt, sondern etwas Göttliches ist. Sie verhält sich zu Gott wie das Licht zum leuchtenden Körper. Der Geist bleibt daher dadurch dauernd bestehen, daß Gott selbst unvergänglich bestehen bleibt. Die Stufenfolge lautet: 1. die Kräfte, 2. die menschliche Natur (die Seele), 3. die höheren Geister, z. B. der aktive Intellekt, der vor ihm stehende intellectus acquisitus, der nach ihm folgende intellectus actu. An ihn schließt sich (in der Richtung nach der höheren Welt) der intellectus habitu an. Die jedesmal niedrigere Stufe dient der entsprechenden höheren. Der antreibenden Bewegungskraft (Begierde und Zorn) dient die ausführende, die die Nerven und Muskeln in ihre Dienste nimmt, und diesen dienen und folgen die äußeren Glieder. Von den Erkenntniskräften richten sich

die einen auf die Formen (das abstrakte Denken), die andern auf die Sinnesqualitäten (»Ideen« rationes), z. B. 1. Gemeinsinn, 2. vorstellende Phantasie (Gedächtnis des Gemeinsinnes) und formbildende Kraft, 3. die sich zwischen zwei Termini (die verglichen und als Subjekt und Prädikat prädiziert werden sollen) hin und her bewegende Kraft — in der animalischen Seele heißt sie kombinierende (vergleichende resp. trennende) Phantasie, in der menschlichen cogitativa (ratio particularis, deren Inhalte keine Abstrakta, sondern individuelle Dinge sind) — 4. die aestimativa (der Instinkt) und 5. das Gedächtnis und die Kraft der Wiedererinnerung. Die leitende, wirkende Kraft im Menschen ordnet den Körper und herrscht über alle untergeordneten (animalischen und vegetativen) Kräfte. Durch die Erkenntniskräfte des Menschen wird die Verbindung zwischen ihm und der himmlischen Welt hergestellt, aus der sie ihre Erkenntnisse entnimmt. Ihre Entwicklungsstufen sind 1. der materielle Verstand, der der Hyle gleicht, 2. der disponierte Verstand, der die primären Erkenntnisse besitzt, 3. der aktuelle Verstand — er betätigt sich nach Maßgabe des Willens —, 4. intellectus acquisitus, der mit seinem Prinzipe, dem aktiven Intellekte, verbunden ist. Der praktische Verstand d i e n t allen diesen Fähigkeiten. Ihm dient jedoch wiederum die aestimativa, der höchste der inneren Sinne, dem die übrigen Sinne d i e n e n. So wird die Einheit der Ordnung in den Seelenkräften hergestellt. Diese wird sogar in die unbelebte Natur hinein fortgeführt; denn der Hitze d i e n t die Kälte, der Kälte Feuchtigkeit und Trockenheit. Als letztes Glied der Kette folgt darauf die Materie (431 a). Von dieser niedrigsten Stufe beginnen die Geschöpfe wiederum aufzusteigen zum vollkommensten Sein. Das Sein stellt sich demnach als ein Kreis dar, der sich um sich selbst bewegt. Sein l e t z t e s Glied schließt an sein e r s t e s an. Je höher dabei die S e i n s o r d n u n g ist, um so vollkommener ist auch die E i n h e i t des betreffenden Wesens. Die Elemente bilden die Einheit der Mischung, die Mischungen die des Gliedes eines Organismus, die Glieder die des Leibes. Der Mensch enthält in seiner Einheit alle Dinge als Teile. Die Vielheit wird durch die Einheit verursacht; denn diese ist das Prinzip der Vielheit. Wo keine Einheit ist, ist kein Sein.

Manche Philosophen waren der Ansicht, der Mensch sei die vernünftige Seele. Die übrigen Kräfte des animalischen und vegativen Lebens und der in ihm vorhandenen physischen Körper seien nur Akzidenzien und Instrumente der Seele. Die Wahrheit ist jedoch die, daß des Mensch nur eine einzige Individualität besitzt, die allerdings in verschiedenen Existenzformen und mystischen Stationen auftritt.

Sein Dasein beginnt mit den niedrigsten Stufen (den elementaren Kräften), um allmählich zu der Stufe des Geistes und Unkörperlichen aufzusteigen. Wenn Aristoteles behauptet: die Seele besitzt drei Teile, so versteht er darunter nicht, daß sie zusammengesetzt sei. Sie bildet ein sich als Substanz gleichbleibendes I n d i v i d u u m in allen ihren Entwicklungsstufen. Die meisten der jüngeren Philosophen griechischer Richtung, wie Avicenna und seine Anhänger, leugneten diese Thesis, weil sie keine richtigen Ansichten über die Fundamente der Psychologie besaßen und die Fragen nach dem Sein, seiner Vollkommenheit und Unvollkommenheit, seinen Prinzipien und Zielen vernachlässigten. Sie waren der Ansicht, die Seele müsse ein Individuum im eigentlichen Sinne sein (eine durch die Materie individualisierte Form), wenn sich die Sache so verhielte, und ferner müsse dann der aktive Intellekt nach Maßgabe der einzelnen Seelen geteilt werden (wenn er ihnen seine Emanation zuteil werden läßt und sich mit ihnen verbindet). Sodann müsse jeder einzelne von uns alles erkennen, was der andere erkennt (wenn alle mit demselben aktiven Intellekte verbunden würden).

Das Kind ist bis zur Geburt nur mit einer Pflanzenseele ausgestattet, da es sich weder bewegen noch sinnliche Wahrnehmungen vollziehen kann, den Pflanzen also wesentlich gleichsteht. Nach der Geburt erhält es eine Tierseele und im Alter des beginnenden Gebrauches des Verstandes eine menschliche Seele. Bis zum Alter von vierzig [1]) Jahren wird der Mensch ein aktuell vollkommner, um sich weiter zum Engel oder Teufel zu entwickeln.

Nach der Lehre der Anatomie wird das Herz zuerst gebildet, nach Hippokrates das Gehirn, nach Rázi (932 †) die Leber. Der Beweis der Anatomie (432 a unt.) ist die sinnliche Wahrnehmung, da kein apriorischer Beweis in dieser individuellen Materie möglich ist. Schirázi: Die zeitliche Ordnung ist von der nach Ursache und Wirkung und Dignität zu unterscheiden. In dem zeitlichen Entstehen ist die Leber das zuerst entstehende Glied, trotz der Widerlegungsversuche des Rázi (1209 †). Auf diese folgt Herz und Gehirn. Die andere Reihenfolge ist die umgekehrte: Gehirn — darin behält Hippokrates recht — Herz, Leber, die übrigen Glieder. Im eigentlichen Sinne

[1]) Diese Zahl ist wegen ihrer Bedeutung als »heiliger« Zahl in der altorientalischen Weltanschauung zu beachten. Von mystischem Standpunkte aus (fol. 431 b f) wird der Mensch als ein Befehlshaber aufgefaßt, dem Heere untergeben sind. Diese Heere sind die äußeren 1. Glieder, und 2. Sinne, 3. die inneren Sinne, 4. die geistige Erkenntnis. Alle diese Truppen dienen dem H e r z e n. »Die Getreuen von Basra (ihwán essafá) bestätigen diese Lehre«, ebenso Arabi (1240 †).

sind das erste Entstehende die Pneumata der a) seelischen, b) animalischen und c) physischen Betätigungen. Darauf folgen die Nerven, Adern und Muskeln. Die Pneumata müssen in einer Zentralstelle des Körpers gesammelt werden. Als solche kann nur das Herz in Frage kommen. Der physische Lebensgeist befindet sich in den Pflanzen, der animalische im Tiere, der seelische im Menschen. Er gleicht den himmlischen Sphären. Der Sitz des pflanzlich-physischen Pneumas ist die Leber, der des animalischen das Herz.

Nach Avicenna (432 b 5 unt.) ist es möglich, daß das Pneuma aus dem Sperma des Mannes, der Leib aus dem weiblichen Ei entstehe. Razi berichtet dieses von Avicenna. Ich selbst (Schirázi) habe jedoch in dessen Schriften diese unhaltbaren Lehren nicht gefunden. Seele, Organe und Pneuma können nicht früher existieren, als sie in Funktion treten; denn die Natur handelt nicht zwecklos. Nach unserer Lehre entwickelt sich die Substanz der Seele, indem sie sich beständig vervollkommnet und erneuert und je nach den Bedürfnissen Kräfte und Fähigkeiten annimmt. Die vollkommene Seele ist eine intensivere Existenzform. Wie das intensive Feuer das weniger intensive in sich birgt, freilich nicht als T e i l , sondern in einer anderen Art des Umfassens, so umschließt auch die menschliche Seele als intensivere Existenzform die niederen Daseinsformen, d. h. die unvollkommenen Seelen der Pflanzen und Tiere und die Formen der Elemente.

Die ernährende Kraft eines jeden Gliedes ist s p e z i f i s c h und w e s e n t l i c h (nicht nur numerisch) von der eines anderen Gliedes unterschieden. Dieses erschließt man aus den s p e z i f i s c h verschiedenen Tätigkeiten beider. Ein Gleiches gilt von den Kräften des Wachstums und der Erzeugung, wie auch deren vier Dienern (Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle). Dennoch bilden diese Kräfte in einem Individuum eine reale Einheit in bezug auf Materie (den Leib), Zweck und Wirkursache (die Seele).

Der Mensch besitzt neben der vegativen Seele auch die animalische; denn keine Form oder Existenzweise kann eine höhere Stufe erreichen, wenn nicht vorerst die niederen in ihr vollständig aktualisiert sind. Diesen durchaus wahren Grundsatz [1]) entnahm Avicenna dem Aristoteles. Nach demselben muß die Seele die niedere Stufe der Tierseele

[1]) Sádik glossiert: Dieser Grundsatz ist ein universeller und demonstrativer; Avicenna führt ihn an und der Verfasser (Schirázi) bringt ihn auch in seinem Werke: Das Prinzip und die Rückkehr (almabda wal maád). Schirázi beweist dort nach diesem Prinzipe, daß kein anderes Weltall als diese Welt existieren könne. Aus ihm ergibt sich ferner, daß in der substantiellen wie in der räumlichen Bewegung kein Sprung (Überschlagen von Stufen, vgl. die Lehre vom Sprunge bei Nazzám) statthabe.

angenommen haben, wenn sie sich zur menschlichen Seele entwickelt. Es ist ferner ein und dieselbe Realität, die alle diese Seelen in sich enthält. Avicenna bespricht die animalische Seele des Menschen nicht in seinen philosophischen Schriften, z. B. der Genesung der Seele und der Erlösung vom Irrtume (elnagát), sondern in seinem Kanon. — Ein anderes Prinzip zur Beurteilung und Klassifizierung der Potenzen lautet (433 b 15): Die Potenz steht der Aktualität gegenüber. Wenn daher die Seite des aktuellen Wirkens und die Existenz einer Wesensform intensiver wird, vervollkommnet sich durch dieselbe die Materie und vollendet ihre Substanz. Dadurch wird deren Potentialität für die Aufnahme einer anderen Form aufgehoben, und zwar auf Grund der großen Intensität des Daseins [1]) der Wesensform. Ist die Intensität des Seins jedoch geringer und befindet sie sich zwischen der reinen Aktualität und Potentialität, dann vermag die Materie eine höhere Form anzunehmen. Durch diese Form wird sie von den niederen Stufen wesentlich verschieden, obwohl sie sich auf der gleichen Linie der Entwicklung wie jene bewegt. Nach diesem Prinzip ist die ernährende Kraft im Tiere wesentlich verschieden von der im Menschen, obwohl beide verschiedene Entwicklungsstufen einer einzigen Kraft sind. Aus demselben Grunde muß man behaupten: Sind in einem Gliede, z. B. dem paralysierten, die animalischen Funktionen nicht vorhanden, so ist auch die animalische Form vernichtet worden und hat nur die vegetative übrig gelassen. Ein Gleiches gilt für den Betrunkenen. Die Sonne des Verstandes ist für ihn untergegangen und hat nur das Animalische resp. Vegetative bestehen lassen.

Abhandlung IV. Die animalischen Kräfte.

Die Kräfte der inneren Wahrnehmung stehen der »himmlischen Welt« (dem Geistigen und dem aktiven Intellekte näher als die der äußeren Wahrnehmung. Auf der niedrigsten Stufe stehen im Bereiche des Animalischen die Kräfte der willkürlichen Bewegung. In der Stufenfolge dieser Kräfte (434 a) steht der Tastsinn am tiefsten. Er besitzt den größten Umfang, ist allen Tieren gemeinsam (wie das vegetative Fundament des tierischen Lebens) und steht den pflanzlichen Funktionen am nächsten. Das Entfernte nimmt der Geruch

[1]) Daß die Einzeldinge verschiedene Entwicklungsphasen des Daseins sind, und daß demnach Wesenheit und Dasein im Individuum zusammenfallen, ist die charakteristische Lehre Schirázis, die einen grandiosen Gesamtblick über das Weltall bedeutet. »Erkennen und Dasein fallen im absoluten Sinne zusammen (435 a 7). Aus diesem Grunde lehrten die Mystiker: Alle Dinge, die Dasein besitzen, erkennen Gott.«

wahr, in noch vollkommenerer Weise der Gesichtssinn und das Gehör. Der Gemeinsinn sammelt diese Daten. Die Phantasie bewahrt sie auf. Der Schmetterling besitzt diese Form des Gedächtnisses nicht, sonst würde er sich nicht zu wiederholten Malen an der Flamme, auf die er zufliegt, verbrennen. Höherer Ordnung ist sodann der Instinkt, der unkörperliche Qualitäten wahrnimmt. Das Schaf flieht vor dem kleinen Wolfe, während es vor der großen, gewaltiger erscheinenden Kuh nicht davonläuft. Das Objekt des voluntarium ist das zeitlich Entfernte.

Der Tastsinn ist der wichtigste zur Erhaltung des Individuums. Objekt und Subjekt des Erkennens müssen zu demselben Genus gehören. Diejenige Fähigkeit des Lebens und Erkennens, die in alle Glieder des Körpers eindringt, kann daher keine andere sein als das Prinzip des Tastsinnes; denn dessen Subjekt besitzt die Qualitäten eines jeden Körpers und kann daher alle Körper erkennen. Den übrigen Sinnen sind dem gegenüber nur bestimmt abgegrenzte Gebiete der Körperwelt als Objekte zugewiesen. Die Fähigkeit des Tastsinnes zerfällt in vier Spezies, die 1. das Heiße und Kalte, 2. das Feuchte und Trockene, 3. das Harte und Weiche und 4. das Glatte und Rauhe erkennen. Einige Philosophen fügten eine besondere fünfte Art für das Leichte und Schwere hinzu. Als allgemeines Gesetz hat nach Aristoteles zu gelten: Jeder Sinn muß in sich frei sein von derjenigen Qualität, die er erkennen soll. Bei dem Tastsinne scheint dieses Gesetz jedoch verletzt zu sein. Jedoch ist zu beachten, daß dasselbe nicht besagt: der Sinn müsse absolut frei sein von der zu erkennenden Qualität. Besitzt er diese Qualität in einem mittleren Maße, so vermag er die beiden konträren Extreme und alles außerhalb jener Mittellinie Liegende zu erfassen.

Der Geschmack gleicht am meisten dem Tastsinne und setzt diesen voraus, d. h. enthält in sich Funktionen des Tastsinnes; denn der Träger des Geschmackes muß in das Organ eindringen oder sich wenigstens durch Vermittelung des Speichels mit ihm verbinden. Diese Flüssigkeit muß in sich geschmacklos sein, damit sie die Geschmacksarten dem Organe getreu und objektiv übermitteln kann. Das Gleiche gilt von dem Organe selbst. Das eigentliche durch den Geschmack Wahrgenommene ist die Form der Geschmacksempfindung, die der Fähigkeit des Schmeckens inhäriert, nicht die Qualität des Objektes, noch die des Speichels, noch diejenige, die dem Körper der Zunge beim Schmecken anhaftet. Die Fähigkeit des Geschmackes steht zu jener Form in derselben Proportion wie die Materie zur Wesensform, und der potentielle Verstand zum aktuellen. Unter dem gleichen

Gesetze stehen die übrigen Sinne: Das in Wahrheit sinnlich Wahrgenommene ist die individuelle From, die durch Vermittelung der wahrnehmenden Kraft in der Seele aktuell wird. Die Fähigkeit zu schmecken ist eine einzige; denn alle Objekte dieser Fähigkeit fallen unter ein Paar Kontraria, während die des Tastsinnes unter vier Paare fallen. Während also der Tastsinn vierfach ist, ist der Geschmacksinn einfach.

Der Geruchsinn ist von feinerer Natur als der Geschmack. Er nimmt die Gerüche dadurch wahr, daß die Luft, die Trägerin derselben, die Knorpel der Nase berühren. Auch in dieser Wahrnehmung findet also ein Tasten statt. Nach anderer Auffassung nimmt die Luft keine Qualität von dem Objekte an, sondern vermischt sich mit Teilen desselben und überbringt diese der Nase. Beide Parteien suchen durch Herbeibringen von Tatsachenmaterial ihre Lehren zu beweisen. Beide sind möglich und haben ihr Richtiges. Andere faßten die Geruchswahrnehmung als eine Verbindung des Organes mit dem Objekte als solchem auf, eine höchst unwahrscheinliche Lehre. — Die einzelnen Gerüche sind in sich nicht klar bestimmt. Daher können sie nur auf zwei Wegen benannt werden: Nach ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem Organe, angenehm-unangenehm, oder nach ihrer Verwandtschaft mit den Geschmacksarten und dem Substrate der Außenwelt. — Von Plato, Pythagoras und Hermes wird die Lehre berichtet: Die Himmelssphären und Sterne besitzen Geruchsinn und sie riechen angenehmere Gerüche als selbst Moschus, Ambar und Myrthe. Die Aristoteliker entgegneten: Die Geruchsempfindung ist ohne Vermittlung der Luft undenkbar. In der Sternenwelt ist jedoch keine Luft vorhanden. Schirázi: Diese Widerlegung ist nicht beweiskräftig; denn es ließe sich eine Art des Geruches denken, die der Vermittelung durch die Luft nicht bedarf. Andere Philosophen unter den Epigonen bezeugen, sie hätten Geruchsempfindungen erlebt, als sie sich im Schlafe oder im Wachen (bei Visionen) mit der himmlischen Welt in Verbindung setzten (435 b 16). Dort seien vielmehr die wunderbarsten Gerüche. Aus diesem Grunde stimmen die Mystiker darin überein, daß jeder Stern von besonderen Dämpfen, die die Gerüche vermitteln, umgeben sei, und daß jede pneumaartige Substanz einen allbekannten Geruch verbreite, die die Sterne einatmen und an denen sie sich ergötzen.

Hören ist das Wahrnehmen des Schalles. Es kommt zustande, wenn die Luft, die durch das Schlagen eines Gegenstandes eingepreßte und in Bewegung versetzte Luft, den Nerv trifft, der in der Eustachischen Röhre ausgebreitet ist. Dieses wird durch verschiedene Tat-

sachen und Experimente bewiesen. Bei vielen Zuhörern hört jeder den ganzen Schall, nicht etwa nur einen auf ihn fallenden Bruchteil, weil die Luft eine Einheit bildet und als solche durch den ganzen Schall einheitlich »beeigenschaftet« wird. Organ, Luft und Träger des Schalles bilden gleichsam ein e i n z i g e s Organ, durch das der Gehörsnerv affiziert wird. Das nächste und eigentliche Objekt des Hörens ist ferner diese Affektion der Nerven. Eine wesentliche Bedingung für das Zustandekommen des Hörens ist ferner die L a g e des Objektes und Organes (436 a). Das äußere Objekt ist die in Bewegung gesetzte Luft, deren Richtung und Entfernung wir aus der Wahrnehmung erkennen. Ibn Malka erklärte diese Tatsache: »Wir hören einen Schall nur dadurch, daß er unser Gehör trifft und schlägt. Kommt er nun von ferne, so erreicht er unser Ohr in längerer Zeit, als wenn er aus der Nähe kommt. Unsere Gedanken folgen ferner dem Schalle, und nur dadurch erkennen wir Entfernung und Richtung desselben. Den entfernten Ton hören wir schwächer, weil die Wellenbewegung der Luft durch die Entfernung abgeschwächt wird.« Die Existenz des sinnlich wahrnehmbaren Objektes, seine Richtung und Lage sind ein und dasselbe Individuum, das dementsprechend durch einen e i n z i g e n Akt erkannt wird. Es liegen also n i c h t z w e i verschiedene Wahrnehmungen betreffs des Objektes und seiner Richtung vor. — Die Luft ist eine conditio sine qua non, damit die kontinuierliche Verbindung zwischen dem Objekte und dem Organe zustande komme. Indem die griechischen Philosophen lehrten, die Sphären gäben wunderbare Töne von sich, bezeichneten sie als Ursache dieser Tatsache das Tangieren der Sphären. Dieses lehrte Plato, und von Pythagoras wird berichtet, er sei in den Himmel aufgefahren und habe diese Klänge selbst vernommen. Wieder zur Erde zurückgekehrt, habe er auf Grund dieser Offenbarung die Kunst der Musik begründet. Die Lehre, daß die Himmel Geschmack, Geruch und Klang wahrnehmen und erzeugen, ist eine richtige, die von den Mystikern bestätigt wird. Ein Beweis für dieselbe liegt auch in dem Prinzipe, daß das Sein mit seinen Entelechien und Gütern von den ersten (himmlischen) Substanzen auf die zweiten emaniert (436 b 12). In den Sphären ist jedoch alles in edlerer Weise (modo eminentiori) enthalten. Diese läßt sich mit unserer Phantasie vergleichen. Ihre Inhalte sind anderer Ordnung als die Dinge dieser Welt.

Die Anatomie stellt fest, daß sieben Nervenpaare von dem Gehirn ausgehen. Das erste hat seinen Ausgangspunkt in der Tiefe der vorderen beiden Hohlräume des Gehirns an der Wurzel der beiden Nasenbeine. Sie kreuzen sich sodann, zu den beiden Augen hineilend. Die

Sehkraft liegt in dem Pneuma, das in der Höhlung dieser Nerven ausgegossen ist, besonders in dem Chiasmus nervorum opticorum. Über die Art und Weise des Sehens war man verschiedener Ansicht. Die Naturwissenschaftler faßten es als eine Einprägung des optischen Bildes in die kristallinische Flüssigkeit des Augapfels auf, die Mathematiker als Sehstrahlen, die in Gestalt eines Kegels aus dem Auge ausströmen. Seine Spitze liegt in dem Auge, seine Basis in dem Objekte. Einige ließen diesen Kegel zusammenhängend sein, andere ihn aus einzelnen Linien bestehen. Wieder andere lehrten, die Luft werde durch den Sehstrahl mit einer bestimmten Qualität ausgestattet und könne dadurch zum O r g a n e des Sehens werden. Suhrawardi ging einen eigenen Weg. Das Sehen findet durch die Opposition des Objektes zum Augapfel statt, indem bei dieser Konstellation die Seele eine innere, mystische, präsente Erkenntnis ihres Objektes erhalte. Nach unserer Lehre sind diese drei Auffassungen sämtlich falsch; denn das Sehen besteht darin, daß Gott ein Abbild des Objektes in der seelischen Welt der Himmel entstehen läßt und es der Seele des Menschen inhärieren läßt, und zwar wie eine Handlung in einem handelnden Subjekte (437 a 8). Die sinnliche Wahrnehmung findet nicht durch ein Entnehmen des sinnlichen Bildes aus dem Objekte noch das Erkennen durch Abstraktion der Erkenntnisform statt, wie es die herrschende Lehre besagt, sondern beide vollziehen sich durch Emanation einer lichtähnlichen Erkenntnisform in dem Erkennenden. Diese ist identisch mit dem aktuell Erkennenden und aktuell Erkannten (aristotelischer Ausdruck), so daß eine vollständige Einheit zwischen Subjekt und Objekt hergestellt wird. Diese ist das Fundament für die Wahrheit des Erkennens. Das Ding der Außenwelt kann unseren Geist nur d i s p o n i e r e n , jene Emanation aufzunehmen [1]). Aristoteles stellte dieselben Lehren in seiner Theologie auf. Die philosophischen Schriften sind voll von Schwierigkeiten, die man gegen die Lehre von der Einprägung des Abbildes im Auge erhebt. Aber auch der Lehre des Verfassers der »Unterhaltungen« (Suhrawardis) stehen mehrere Bedenken entgegen. — Das Auge besitzt die Natur des Lichtes; denn es sprüht Funken, wenn man es in der Dunkelheit reibt, ebenso wie wenn man den Rücken einer schwarzen Katze streichelt (437 a 1 unt.). Die Argumente, die für die Lehre von der Einprägung des Abbildes aufgeführt werden (Schirázi nennt sieben), erweisen nur, daß das

[1]) Die ältere Erkenntnistheorie der islamischen Philosophie krankt an dem Bemühen, die aristotelische Abstraktionslehre mit der neuplatonischem Emanationstheorie auszusöhnen. Den Widerspruch beider Auffassungen sieht Schirázi deutlich ein.

Sehen ein Zustand ist, der eine Relation zwischen der Sehkraft und ihrem Objekte bedeutet. Gegen diese Lehre stellte Galenus den Beweis auf: Nur ein gleichgroßer Gegenstand kann ein Abbild eines anderen empfangen. Wir könnten also nur Gegenstände sehen, die die Größe von Punkten besitzen. Dieses läßt sich durch viele Argumente widerlegen. Die erste Materie besitzt z. B. keine Ausdehnung, verhält sich vielmehr indifferent für jede Dimension, und trotzdem kann sie Substrat quantitativer Dinge werden. Alle Bedenken, die gegen das Einprägen eines optischen Bildes in der kristallinischen Flüssigkeit des Auges sprechen, werden beseitigt, wenn man lehrt: Durch die einfache Opposition des Objektes zum Auge wird dieses disponiert, die Emanation eines optischen Inhaltes aus der himmlischen Welt in sich aufzunehmen.

Die Optik und die Wissenschaft von der Spiegelung ist eine besondere Disziplin, mit der sich viele Forscher beschäftigt haben. Sie stellten die Lehre von den Sehstrahlen auf, die von dem Auge auf das Objekt fallen. Zu betonen ist bei diesem Probleme der allgemeine Grundsatz, daß das im eigentlichen Sinne Wahrgenommene nicht die in der Materie vorhandene sinnliche Form ist, sondern die unkörperliche Erkenntnisform, die sich mit der Seele verbindet. Durch die Theorie von den Sehstrahlen wird diese Verbindung nicht begreiflich gemacht. Die bekannten Fälle des doppelten Sehens eines Objektes (438 b) erklären sich auch nach unserer Theorie, die die Existenz des Sehstrahls nicht leugnet. — Die Einheit des optischen Bildes bei binokularem Sehen wird durch das Zusammentreffen der Sehnerven im Chiasmus nervorum opticorum erklärt. Dort befindet sich das Pneuma, das Träger der Sehkraft ist. Der Scheele sieht ein nahes Objekt als eines und ein entferntes als zwei, weil sich bei dem letzteren die Senkrechten seiner Sehkegel kreuzen. Andere führen die Unregelmäßigkeiten in der Gesichtswahrnehmung des Scheelen auf eine besondere Bewegung des Pneumas zurück.

Das Sehen bedeutet (439 a 17) eine Kausalwirkung, die die Fähigkeit der optischen Wahrnehmung von dem äußeren Objekte erleidet. Es muß also ein besonderes, diaphanes Medium zwischen beiden vorhanden sein. Zurückzuweisen ist die Bemerkung Avicennas: die Eigenartigkeit der Lichtwirkung mache es möglich, daß auch ohne ein Medium eine Kausalwirkung zwischen leuchtendem Körper und Auge stattfinde.

---

[1]) Diese Lehre Schirázis erinnert an die subjektivistische Thesis: Wir nehmen nur unsere subjektiven Affektionen durch äußere Reize, nicht die Dinge außer uns selbst wahr.

Die meisten Menschen halten es für möglich, daß ein sechster Sinn neben dem fünften existiere, was die weltlichen Gelehrten bestreiten. Avicenna argumentiert: Eine vollkommenere Art entsteht nur, indem alle Entelechien dieser Art aktualisiert werden. Bestände also in der menschlichen Natur die Möglichkeit eines sechsten Sinnes, so müßte er auch vorhanden sein. Daß eine optisch wahrgenommene Person der Vater des Zaid ist, wird sinnlich nicht wahrgenommen; denn von dieser Bestimmung besteht in uns kein Abbild oder eine Phantasievorstellung [1]). Es ist vielmehr der Verstand, der dieses durch Vergleich erkennt. Anders verhalten sich Dimension, Zahl, Lage, Bewegung, Ruhe, das Nahe und Ferne, das Tangieren und Getrenntsein. Wenn diese Gegenstände getrennt sinnlich nicht wahrnehmbar sind, so sind sie doch unter der Bedingung wahrnehmbar, daß ein anderes Ding gleichzeitig erkannt werde, z. B. Farbe, Licht, Hitze, Feuchtigkeit usw. Ein Gegenstand, der in dieser Weise nur unter der Voraussetzung der Wahrnehmung eines anderen Gegenstandes selbst sinnlich erkannt wird, ist im eigentlichen Sinne sinnlich wahrnehmbar. Es ergibt sich dabei jedoch die Unterscheidung eines per se (direkt durch Abbild) und eines per accidens Wahrgenommenen. Das eigentlich Wahrgenommene ist die in der Seele präsente Erkenntnisform. Das Auge erkennt die indirekten Wahrnehmungsinhalte: Größe, Zahl, Gestalt, Lage, Bewegung, Ruhe durch Vermittlung der Farbe. Manche leugnen, daß Bewegung und Ruhe sinnlich wahrnehmbar seien. Dagegen behaupte ich: Der Verstand erkennt die Bewegung und Ruhe durch die »Beihilfe« der Sinneswahrnehmung; denn der Sinn sieht einen Körper bald nahe, bald ferne, und zwar in den einzelnen Stadien des sich Entfernens. Der Verstand urteilt dann: Der Körper bewegt sich, indem er von der Potenz zum Akte übergeht. Auch der Tastsinn nimmt indirekt die Bewegung wahr und die anderen sekundären Wahrnehmungsinhalte, der Geruch nur die Zahl, indem er ein Objekt von dem anderen unterscheidet. Das Gehör erkennt nicht die Größe. Jedoch urteilt der Verstand, daß laute Geräusche meistens von großen Gegenständen herkommen. Das Gesicht erkennt diese Dinge jedoch am besten. Willst du aber die Wahrheit wissen, so erkenne, daß alle Erkenntnis der äußeren Sinne ihren Bestand nur durch die Phantasie

[1]) Schirázi scheint an dieser Stelle eine Einprägung des optischen Bildes in dem Auge und der Phantasie anzunehmen und im folgenden eine Art Abstraktion des Begriffes der Vaterschaft aus dem Vergleiche des Zaid mit seinem Sohne. — Die Aufstellung der sensata per accidens soll zeigen, daß die Annahme eines sechsten Sinnes überflüssig ist. Die folgenden Ausführungen sind z. T. wörtlich aus Avicenna entlehnt. Sie sind daher in sehr abgekürzter Form wiedergegeben.

erhält, und daß jede Phantasietätigkeit nur durch das Denken besteht. Trennt man den äußeren Sinn von dem Verstande, dann kann er nicht existieren. Der Verstand besteht seinerseits nur durch Gott. Die Stufenfolge der Geschöpfe ist also kontinuierlich.

Abhandlung V. Die inneren Sinne.

Der Gemeinsinn heißt Phantasia, d. h. »Tafel der Seele« (in die alle sinnlichen Erkenntnisse eingezeichnet werden). Nach Lehre der meisten befindet diese Kraft sich im vorderen Teile des Gehirnes. Nach unserer Lehre ist sie eine psychische. Nur die Disposition zu dieser Kraft ist im vorderen Gehirne, besser in dem dort befindlichen Pneuma zu lokalisieren. Die Daten der äußeren Sinne gelangen zu ihr und bilden die Nachrichten, die die Sinne als »Spione« ihr, d. h. »dem Wesir des Königs«, von der Außenwelt überbringen. Der Gemeinsinn existiert, weil ein Prinzip vorhanden sein muß, das über zwei oder mehr Sinnesdaten urteilt: »Dieses Weiße ist süß« usw. Einwand: In dem Urteile: »Dieses« Individuum ist ein Mensch« ist ein individueller und ein universeller Inhalt enthalten. Weder der Sinn, der nur Individuelles erkennt, noch der Verstand, der nur Universelles erfaßt, können Träger dieses Urteiles sein. Das Prinzip, aus dem man die Existenz des sensus communis ableiten will, ist also unrichtig. Dasselbe lautet: Der Urteilende muß in einer einzigen Fähigkeit beide Termini des Urteils, Subjekt und Prädikat, erfassen. Behmenjahr lehrte: Es ist zulässig, daß die Seele durch den Geschmack die Speise (das Süße des Zuckers) erkenne und durch das Gesicht die Farbe (die weiße Farbe des Zuckers). Eine andere Seelenkraft urteilt sodann, daß diese Geschmacksart einem Dinge von dieser bestimmten Farbe zukomme. Razi hat in seinen »mystischen Untersuchungen« unrecht, wenn er diese Argumentation als Irrtum bezeichnet. Er übersah dabei wohl die ersten Prinzipien der Logik. Wenn die griechisch denkenden Philosophen behaupten: Der Verstand erkennt die particularia nicht, so wollen sie damit nur betonen, daß er dieselben per se und direkt nicht erkenne. Durch Vermittelung der Sinne kann der Verstand sie aber erfassen und daher das Urteil fällen. Dieses Individuum ist ein Mensch (universale). — Der zweite Beweis für die Existenz des Gemeinsinnes ist die Tatsache, daß wir einen sich bewegenden Körper als Linie wahrnehmen. Razi opponierte in seinen mystischen Untersuchungen gegen diesen Beweis, und auch Avicenna erklärte die Bewegung als ein sensibile per accidens, dessen Wahrnehmung keine besondere Fähigkeit voraussetzt. Dennoch ist zu be-

tonen, daß der äußere Sinn nur das im Augenblicke präsente Objekt erfaßt. Er würde von einem sich bewegenden Gegenstande nur die einzelnen Punkte der Bewegung, nicht eine zusammenhängende Linie erkennen. — Dritter Beweis: Der Mensch erlebt Halluzinationen und Träume. Auch die Visionen der Propheten sind hierher zu rechnen. Vielfach treten diese sogar bei vollständiger Ausschaltung und Ruhe der äußeren Sinne auf. Sie müssen also Funktionen einer besonderen Kraft sein.

Die Phantasie wird auch Formgebende (musawwira) genannt. Sie ist das Gedächtnis des Gemeinsinnes. Razi opponierte in seinen mystischen Untersuchungen: Diese Gedächtnisinhalte sind uns vielfach unbewußt. Diese emanieren also auf die Seele, wenn sie sich mit dem aktiven Intellekte verbindet. Antwort: Diese Verbindung kann auch der Phantasie zugesprochen werden. Sie macht diese Kraft nicht überflüssig. Die Phantasiebilder (441 a 3) sind Substanzen, die in der Seinsordnung über der animalischen Seele aber unter dem aktiven Intellekte stehen. Sie wirkt in dem ganzen Körper, herrscht aber besonders in dem hinteren Teile der vorderen Gehirnkammer und bedient sich des dortigen »natürlichen« Pneumas als Instrument.

Die kombinierende Phantasie wird auch cogitativa genannt, wenn sie nämlich im Dienste der vernünftigen Seele steht. Ihre Funktion ist es, die Daten der Sinne zu kombinieren, d. h. sie zusammenzubringen resp. zu trennen. Sie bildet daher auch imaginäre Vorstellungen, z. B. die eines fliegenden Menschen. Tusi: Diese Kraft erkennt selbst nicht; sie schaltet und waltet nur mit den Vorstellungen. Ihr Ort, in dem sie sich bewegt, ist der erste Teil des mittleren Hohlraumes des Gehirns. Die aestimativa erkennt per se die sinnlich nicht wahrnehmbaren individuellen Inhalte, die intentiones und Formen, die überhaupt nicht existieren (Halluzinationen) durch Vermittlung der »formgebenden« Kraft (der Phantasie). Das ganze Gehirn ist der Ort, an dem sich die aestimativa (der Instinkt beim Tiere) aufhält. Der speziellere Ort ist die mittlere Gehirnkammer. Nach unserer persönlichen Ansicht ist sie keine Substanz, dis sich vom Geiste unterscheidet. Sie bedeutet vielmehr nur die Beziehung der rein geistigen Substanz auf ein individuelles Ding und die Leitung, die sie diesem angedeihen läßt. Daher ist also die geistige Kraft, wenn sie sich mit der Phantasie verbindet, identisch mit der aestimativa. Daher sind auch ihre Objekte die universellen intentiones, die zu den individuellen Erkenntnisformen der Phantasie in Beziehung treten. Die aestimativa besitzt also innerhalb der realen Welt kein anderes Wesen

als das des Verstandes. Ihr Objekt ist das Universelle, das eine individuelle Bestimmung besitzt.

Das Gedächtnis[1]) ist nach der Lehre jener Philosophen die Schatzkammer für die Inhalte der aestimativa. Sie vermag vergangene »intentiones« wieder präsent zu machen. Dieser Prozeß bewegt sich manchmal von einer Form (einem Phantasiegebilde) zu einer intentio, manchmal umgekehrt. Ist diese Form aus der Phantasie durch Vergessen entschwunden, so ist eine neue Wahrnehmung der äußeren Sinne erforderlich, um jene intentio im Gedächtnis wachzurufen. Das Präsentmachen resp. Aufbewahren der intentiones ist verschieden von ihrem erstmaligen Erkennen (durch die aestimativa) und dem Kombinieren derselben (durch die kombinierende Phantasie). Daher ist eine besondere Kraft des Gedächtnisses anzunehmen. Eine besondere Kraft für die Erinnerung neben dem Aufbewahren dieser Inhalte ist nicht erforderlich. Die Seele erkennt jedoch per se sowohl die individuellen Erkenntnisformen (der Sinneswelt) als auch die universellen intentiones. Auch Avicenna identifiziert in seiner Psychologie (IV 1 Ende) die aestimativa cogitativa (kombinierende Phantasie) und das Gedächtnis, d. h. das handelnde Subjekt in allen diesen Kräften ist ein einziges, die Seele. Das Prinzip dieser Kräfte muß eine einzige Individualität sein. In dem Kanon der Heilkunde bestätigt er dasselbe. Ferner lehrt Avicenna: Das Gedächtnis besteht aus zwei Tätigkeiten, die Wiedererinnerung aus dreien. Die Einheit beider ist daher eine rein logische. Es besteht jedoch kein Widerspruch in diesen Lehren; denn diese einzelnen Kräfte erfordern sich gegenseitig. Sie bilden also eine Einheit und sind Instrumente der aestimativa. Ihre Tätigkeiten stehen zu ihnen in dem Verhältnis der Handlung zum Instrumente. Die Handlung geht im eigentlichen Sinne aber auf den Besitzer und Träger des Instrumentes, nicht auf dieses allein zurück. Die aestimativa ist weiterhin das Instrument der Seele. Avicenna lehrte jedoch nicht, daß alle Seelenkräfte ein einziges reales Wesen darstellen.

---

[1]) »Die medizinischen Experimente (443 g 4 unt.) zeigen: Wenn eine Schädigung in eines jener Glieder (in die die Sinnesfunktionen lokalisiert sind) eindringt, dann hören die Fähigkeiten jener Sinne auf, werden schwach oder verwirrt. Wenn eine Schädigung in den vorderen Raum des Gehirns eindringt, so wird die Phantasietätigkeit in Verwirrung gebracht; wenn in den mittleren Hohlraum des Gehirns, dann die Tätigkeit der cogitativa; wenn in den hinteren Hohlraum, dann die des Gedächtnisses. Wären also diese Kräfte nicht körperlich, könnte sich die Sache nicht so verhalten.« Man suchte also in experimenteller und rein empirischer Methode zu ergründen, in welcher Weise die psychischen Kräfte zu lokalisieren seien.

Die Seele ist die Summe der Fähigkeiten in dem Sinne, daß sie das handelnde Prinzip in allen ist. Sie ist es auch, die alle Bewegungen ausführt. Ein und dasselbe Ich urteilt über Daten der äußeren und der inneren Wahrnehmung und des abstrahierenden Verstandes. Es kombiniert Daten der Sinneswahrnehmung, intentiones und Universalbegriffe. Von demselben einheitlichen Prinzipe ist auch das ganze Gebiet der Bewegungen des Organismus abhängig. Dieselben erfolgen auf Grund aller drei Arten der Erkenntnisse. Die große Menge der orthodoxen Theologen führten alle bösen Werke direkt auf Gott zurück, ohne eine Vermittlung niederer Kräfte anzunehmen. Dieses ist ebenso unrichtig, wie wenn man alle Funktionen des Menschen direkt durch die Seele verursacht sein läßt. Die vermittelnden Kräfte sind daher nicht auszuschalten, wenn auch die eine Seele die eigentlich Handelnde bei allen Funktionen ist. Unsere Seele ist eine individuelle Substanz, was daraus hervorgeht, daß sie individuelle Dinge erkennt. Aus diesem Grunde leitet und bewegt sie diesen individuellen Körper. Die Seelenkräfte sind unkörperlich und unteilbar. Das Pneuma kann nicht der Träger der Wahrnehmungen sein, weil diese dann nicht einheitlich zusammengefaßt, sondern nach Maßgabe des materiellen Substrates getrennt und auch in Teile zerlegbar sein müßten. Avicenna bemerkt in seinen »Untersuchungen« (mubáḥatát): Die Seele müßte Substrat der Quantität sein, wenn die Form der Quantität ihr beim Erkennen derselben inhärierte. Sie wäre also selbst quantitativ und materiell. Dieses widerspricht jedoch den sonstigen Lehren Avicennas. Antwort: Die Seele ist Sitz des Erkennens, indem sie sich mit dem aktiven Intellekte verbindet. Sie ist kein eigentliches Substrat der Formen. Daraus ergibt sich ferner, daß auch die Seelen der unvernünftigen Tiere keine körperlichen Substanzen sind; denn sie besitzen im wesentlichen die gleichen Funktionen der inneren Sinne wie der Mensch.

Die Thesis der griechischen Philosophie ist unrichtig, die behauptet: die Seele könne die Individua nicht erkennen, sondern nur die Universalia. Ohne die Sinne, z. B. das Auge, sieht die Seele nicht. Die Kurzsichtigen bedienen sich aus diesem Grunde einer Glaslinse (Brille), um zu sehen. Die Seele sieht also durch das Auge, und zwar die individuellen Dinge (443 b). Wenn es aber auch die Seele ist, die die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände erkennt, so setzt dieser Akt des Erkennens dennoch bestimmte Bedingungen voraus, z. B. das Organ muß gesund sein und das Objekt in einer bestimmten Beziehung dem Organe präsent werden. Die Seele macht ein dreifaches Leben (drei »Auferstehungen«) durch; das geistige, phantasiemäßige und

sinnliche. In der Sinneswahrnehmung, in der die Seele mit den äußeren Sinnen identisch wird (443 b 21), ist ein Zweifaches zu unterscheiden, der äußere Reiz und die erkennende Tätigkeit der Seele. Ersterer ist nicht frei vom Materiellen und von räumlicher Lage. Letztere ist unkörperlich und besteht in dem Aktuellwerden der Wesensform. Wenn sich die Phantasie ein Abbild eines materiellen Gegenstandes formt, so folgt daraus nicht, daß diese Seelenkraft selbst materiell sei oder räumliche Lage besitze.

Die alten Griechen stellten über die Seele verschiedene, von Avicenna einzeln erwähnte Lehren auf, je nach den verschiedenen Methoden, die sie einschlugen. Die einen gelangten zur Kenntnis der Seele durch die Bewegung (die die Seele im Leibe bewirkt; 444 b 19), die anderen durch das Erkennen. Andere vereinigten beide Methoden; wieder andere argumentierten aus der Lebensfunktion im allgemeinen. Wer von der Bewegung ausging, legte sich die Sache wohl so zurecht: Eine Bewegung geht nur von einem Beweger aus. Der erste Beweger bewegt notwendigerweise sich selbst. Die Seele ist ein primo et per se sich selbst Bewegendes, und zu ihr steigt die Bewegung von den äußeren Gliedern durch die Muskeln auf. Weil die Seele sich per se bewegt, wurde sie als eine unsterbliche Substanz bezeichnet, da man annahm, daß etwas, das sich per se bewegt, nicht sterben könne. Aus diesem Grunde sind auch die himmlischen Körper dem Vergehen nicht unterworfen. Die Ewigkeit ihrer Bewegung schützt sie vor dem Vergehen. Ein anderer leugnete, daß die Seele ein Körper sei. Er bezeichnete sie als eine unkörperliche Substanz, die sich aus sich selbst bewege. Andere hielten sie für einen Körper und für das Streben des sich per se bewegenden Körpers. Nach anderen ist die Seele ein unkörperliches Atom, und zwar ein kugelförmiges, um die ewige Bewegung zu erleichtern. Das Tier atmet dieses Atom ein, indem eine Seele zur Nahrung einer anderen wird. Sie wird im Sein erhalten, indem sie einen Ersatz für ausgeschiedene Stoffe sich assimiliert, nämlich im Genus übereinstimmende staubartige Atome, die die ersten Prinzipien des Wirklichen sind. Diese bewegen sich per se, wie man aus der beständigen Bewegung der Stäubchen in der Luft ersehen kann. Aus diesem Grunde vermögen sie auch andere Dinge in Bewegung zu setzen. Andere kritisierten: Diese Atome sind nicht die Seele selbst, sondern werden von einem Prinzipe in Bewegung gesetzt, das die Seele ist. Andere hielten die Seele für Feuer, das sich ewig (aus sich) bewegt. Diejenigen Philosophen, die aus dem Erkennen auf die Seele schlossen, lehrten: Ein Subjekt kann nur etwas von ihm Verschiedenes erkennen; denn es geht seinem Objekt voraus und

ist sein Prinzip. Daher muß die Seele ein erstes Prinzip sein. Man hielt sie also für einen solchen Gegenstand, den man als ein erstes Prinzip des Weltalls ansprechen zu müssen vermeinte; d. h. für Feuer, Luft, Erde oder Wasser. Einige neigten zu der Lehre hin, die Seele sei Wasser, weil das Sperma überaus viel Wasser enthält, andere zu der Lehre, sie sei ein dampfartiger Körper, weil man den Dampf für das Prinzip der Dinge hielt. Sie alle behaupteten, die Seele könne nur deshalb alle Dinge erkennen, weil sie aus der Substanz desselben Prinzipes genommen sei. (Similis simili cognoscitur.) In derselben Weise argumentierte derjenige, der die Zahlen für die ersten Prinzipien hielt. Die Seele müsse daher eine Zahl sein. Andere stellten das Prinzip auf: Ein Ding kann nur das ihm Wesensverwandte erkennen, und der aktuell Erkennende ist dem aktuell Erkannten wesensverwandt. Die Seele ist daher aus den Dingen zusammengesetzt, die nach seiner Ansicht Elemente sind. Dieses ist die Lehre des Empedokles. Er ließ die Seele aus den vier Elementen zusammengesetzt sein und zudem aus Haß und Liebe. Die Seele erkennt alle Dinge nur durch das dem Dinge Wesensverwandte, das in ihr ist. Beide Methoden verfolgten Philosophen, die lehrten: Die Seele ist eine sich per se bewegende Zahl. Solche, die die Lebensfunktion besonders ins Auge faßten, hielten die Seele für eine Art natürlicher Hitze; denn in dieser bestehe das Leben, oder für Kälte; denn die Seele sei Atem, und dieser hat eine kühlende Wirkung. Sie erhält sich, indem sie kalte Substanzen einatmet. Nach anderen ist die Seele das Blut, die körperliche Mischung, eine bestimmte Zusammensetzung und Beziehung zwischen den Elementen, sogar Gott selbst. Er sei in den Dingen teils die Naturkraft, teils die animalische Seele, teils der Verstand. Alle diese Systeme der ältesten Philosophen sind unrichtig [1]). Avicenna widerlegte sie ohne Schwierigkeit, wenigstens den äußeren Wortlaut ihrer Lehren. Betreffs jener Philosophen ist es aber mehr am Platze, ihre Lehren richtig auszulegen und das Wahre vom Falschen zu scheiden. Jedes sich Bewegende besitzt ein mit ihm verbundenes, d i r e k t wirkendes Prinzip, sei es nun die Physis oder die Seele. Diese ist die Einheit und E x i s t e n z des Dinges. Ein zweifaches Lebensprinzip kann daher in einem Wesen nicht vorhanden sein. Auch die auf Zwang und Zufall beruhenden Bewegungen gehen letzthin auf ein solches Prinzip zurück (445 a 4 unt.). Der Mensch besitzt einen vollständigen Astralleib, der die Natur der Phantasie, des Pneumas und der himmlischen Körper be-

[1]) Ṣádiḳ nennt in seiner Glosse die griechischen Philosophen: Anaximenes (die Luft), Anaxagoras (das Chaos), Pythagoras (die Zahlen, die aus den Einheiten entstehen).

sitzt. Mit diesem sieht, hört, riecht und tastet er, z. B. im Traume. — Daß man die Seele mit dem Blute identifiziert, ist eine Lehre, die zu meiner Zeit noch bekannt und verbreitet ist (ca. 1600; 446 a 12 unt.). — Gott hat die menschliche Seele nach seinem Ebenbilde erschaffen in bezug auf Wesen und Eigenschaften und sie zu seinem Stellvertreter zuerst in dieser Welt gemacht, sodann in jener. Sie geht substantielle Veränderungen durch. Die Beweise, die Avicenna gegen die Möglichkeit einer substantiellen Veränderung, d. h. einer größeren und geringeren Intensität der Substanz, anführt, haben wir als wertlos dargetan. — Das Prinzip einer räumlichen Bewegung braucht selbst nicht räumlich per se bewegt zu sein, wie Avicenna in seinen Anmerkungen (talikát) ausführt. Es liegt daher kein Widerspruch darin, daß eine unkörperliche, räumlich unbewegte Seele einen Körper in Bewegung setzt. — Wir erkennen manche Dinge, ohne daß deren erstes, hervorbringendes Prinzip unsere Seele sei. Der Grundsatz ist nach Avicenna also unrichtig, daß die Seele nur das erkennt, dessen Prinzip sie ist. Dennoch bewirkt und bildet nach unserer Lehre die Seele die in ihr vorhandenen Erkenntnisformen. In dem Werke: »Das erste Prinzip und die Rückkehr« (Br. I 456 Nr. 42) behauptet Avicenna: »Der hylische Verstand ist in potentia erkennend. Er abstrahiert die Erkenntnisform aus der Materie.« Dann schafft und bildet er sie also [1]).

Abhandlung VI: Die Immaterialität der Seele.

Die menschliche Seele (447 a) ist weder ein Körper noch ein Ausgedehntes noch in einem Ausgedehnten »eingeprägt« (wie die Form in der Hyle). Dies läßt sich aus dem Erkennen beweisen. Die Erkenntnisinhalte sind unteilbar und unmateriell. Daher muß sich das erkennende Prinzip ebenso verhalten. Die Seele kann sich selbst erkennen. Ein Prinzip, das einer reflexiven Tätigkeit fähig ist, muß aber unmateriell sein. Avicenna bezeichnet in seinen Untersuchungen diesen Beweis als den besten. Seine Schüler erhoben viele Einwände gegen ihn, auf die der Meister antwortete. Diese Fragen und Antworten habe ich in einem Bande gesammelt gesehen, der viele Schriften und Gegenschriften Avicennas und seiner Schüler enthielt. Diese Objektionen lauten (448 a): 1. Wir können uns durch ein A b b i l d von

[1]) Avicenna versteht diese Ausdrücke jedoch nicht in dem Sinne von Schirázi, der die Abstraktion leugnet und das Erkennen als eine reine Emanation auffaßt. Fol. 447 b unt.: »Die Einheit ist identisch mit dem Sein. Verstehe diesen Begriff gut; denn viele Gelehrte, sogar Avicenna haben ihn nicht begriffen. Denn in seiner »Genesung der Seele« will er die Verschiedenheit von Einheit und Sein erweisen.«

unserem Wesen erkennen. Die Präsenz unseres ganzen Wesens in uns selbst ist zum Zustandekommen der reflexiven Erkenntnis nicht erforderlich. 2. Zu bestreiten ist das Prinzip: Wer ein Ding erkennt, der besitzt die Wesenheit dieses Dinges. 3. Die Selbsterkenntnis könnte darin bestehen, daß mein Wesen in der aestimativa präsent wird. Eine eigentliche Reflexivbewegung findet also nicht statt. 4. Mein eigenes Ich könnte ich in einem anderen Substrate wie in einem Spiegel ohne jede Reflexbewegung erkennen. 5. Auch die Tiere erkennen sich selbst reflexiv und dennoch sind ihre Seelen keine unkörperlichen Substanzen (449 a). Niedrig stehende Menschen haben allerdings nur eine animalische Erkenntnis, aber die Philosophen erkennen in abstrakter Weise. Ihre Seele befindet sich in einer höheren Entwicklungsstufe. 6. Die Erkenntnisform ist als Inhärens eines Individuellen auch selbst individuell. Antwort: Die Erkenntnisse der Seele sind universell, und nur ein unkörperliches Prinzip kann dieses denken. Die Seele bewirkt unendlich viele Tätigkeiten, was keine körperliche Kraft vermag (450 a). Die Seele müßte immer jenes materielle Substrat denken, mit dem sie wie eine physische Form verbunden wäre. Razi opponierte dagegen: Das Erkennen ist eine Relation, keine Verbindung des Subjektes mit einem Objekte. Tusi bespricht in seinem Kommentare zu den »Thesen« Avicennas diese Schwierigkeit, indem er den Unterschied zwischen Begriff und Vorstellung klar macht. — Im Alter würde die Denkkraft abnehmen, wenn sie körperlich wäre. Intensives Nachdenken ist die Ursache für das Austrocknen des Gehirnes und das Abwelken des Körpers. Der Körper müßte aber durch das Denken vervollkommnet werden, wenn die Seele ein Körper wäre. Ein Ding, das in seiner Tätigkeit des Körpers entbehren kann, ist in seinem Wesen unkörperlich. Die Seele kann nun aber in ihren Tätigkeiten des Körpers entbehren. Die seelischen Kräfte werden durch vieles Tätigsein stärker, die körperlichen schwächer. Die geistigen Kräfte erkennen die weniger intensiven Inhalte nach den intensivsten und mächtigsten mit voller Deutlichkeit, während die materiellen Kräfte sich anders verhalten. Das intensive Licht blendet, so daß das Auge das weniger intensive nicht mehr erkennt. Das Subjekt aller Erkenntnisvorgänge (452 a 15) ist ein und dasselbe für alle. Da es weder Körper noch körperliches Akzidens sein kann, muß es eine unkörperliche Substanz bilden. Der Körper besitzt in seinem Wesen nicht diejenige höhere Einheit, die sich in der Einheit des Erkenntnisaktes (z. B. im universellen Begriffe) zeigt. Die Differenzierung ist unwesentlich. Unsere Erkenntnisse können wir uns wieder präsent machen, ohne daß diejenige Ursache auftritt,

die zum erstmaligen Erkennen erforderlich war. Eine materielle Form, z. B. die Hitze kann jedoch nur durch dieselben Ursachen zum zweitenmal erzeugt werden, durch die sie das erstemal hervorgerufen wurde. »Dieses sind elf Beweise für die Immaterialität der menschlichen Seele, sei es nun, daß sie sich bis zur Stufe des aktuellen Geistes entwickelt hat (wie bei den geistig hervorragenden Menschen) oder nicht (wie bei den wissenschaftlich Ungebildeten); denn auch die Phantasie (in deren Kreis das Denken der Ungebildeten verläuft) stimmt mit dem Geiste in der Immaterialität überein.« Diese Beweise werden durch die Theologie des Aristoteles bestätigt, die aristotelische Schrift »Der Apfel«, Empedokles (»durch den Sündenfall fiel die Seele aus der himmlischen in die irdische Welt herab«), Agathodemon (Aġāthāḏīmūn; »die irdische Welt muß man von sich stoßen«), Pythagoras (»Die goldene Abhandlung«, die sich noch heute vorfindet, enthält sein Testament an Diogenes und in demselben den Satz: Nach dem Tode steigst du in eine höhere Region auf, ohne jemals wieder in die Menschlichkeit und zur Sterblichkeit zurückzukehren«), Plato, der edele (im Phädon; geschr. fāḏin), Timäus usw. Die Mystiker bestätigen dasselbe [1]): 1. Gunaid: Gott verlieh sein eigenes Wissen dem menschlichen Verstande mit Ausschluß aller übrigen Geschöpfe. Dieses bedeutet die Reinheit des Sein, das dem Geiste eigen ist. 2. Bistámi (abu Jazíd): Mein Wesen suchte ich in den beiden Seinsweisen, der Naturkraft und der Archetypen (platonischen Ideen), ohne es zu finden. Es ist also erhabener als diese, eine rein geistige Substanz. »Ich wurde meiner Haut entkleidet und da erschaute ich, wer ich bin. Der Leib ist nur eine Schale.« 3. Ibn Atá: Die Geister bestehen vor den Körpern. 4. Ibn Abbás und Harún arraschid: Der Geist des Menschen ist ein Engel. 5. Abu Sáliḥ: Der Geist gleicht der Gestalt des Menschen, ohne jedoch Mensch zu sein. 6. Mugáhid: Der Geist ist mit Hand, Fuß und Kopf ausgestattet. Dieses ist in dem Sinne des Aristoteles in seiner Theologie zu verstehen: Die Glieder sind geistige Dinge. 7. Saïd ibn Gubair: Nur der Thron Gottes ist größer als der Geist. 8. Ḥarráz (der Flickschuster, abu Saïd): Der Geist ist ein (unmittelbares) Geschöpf Gottes. 9. Saïd ibn Musaijib berichtet von Sulaimán (Salmán): Die Geister der Gläubigen steigen in die mittlere Welt auf (barzaḫ). 10. Tusi berichtet: abu Baṣir fragte den Ṣádiḳ (abu Abdallah Gafar bn Muhammad): Wo sind die Geister? Er: In dem

[1]) In vielen der folgenden Aussprüche wird der Lebensgeist (Pneuma) offenbar mit dem reinen Geiste, der abstrakt denkt, verwechselt resp. nicht unterschieden. Der Mangel einer solchen Unterscheidung ist jedoch wohl nicht erst durch Schirázis Kritiklosigkeit hervorgerufen, sondern für die ältere Zeit des Islam wohl ein tatsächliches Charakteristikum.

Paradiese in der Gestalt von Menschen. 11. Kulíni (Muhammad bn Jakúb) berichtet in dem Kapitel: Die Totenbahren (k. alganáiz) in seinem Kompendium der Religionswissenschaft (alkáfi) von Ṣádiḳ (Gafar; Nr. 10): Die Geister besitzen die Eigenschaften von Körpern. 12. Tusi berichtet in seinem Tahdíb (fehlt Br. I 509 wohl tagríd z. les.: Dogmatik) von dem Imám abu Abdallah: Junus bn Ẓibján lehrte: Die Geister der Gläubigen befinden sich in den Kröpfen eines grünen Vogels in den Leuchtern unter (vor) dem Throne Gottes. 13. Wásiṭi redet von dem Geiste des Propheten und Adams Ähnliches. 14. Die meisten orthodoxen Theologen: Der Geist (d. Pneuma) ist das Leben. 15. Guwáini, der Lehrer des Gazáli: Der Geist (d. Pneuma) ist mit den Körpern ebenso verbunden wie das Wasser mit dem grünen Holze. 15. Ibn Abbás: Der Geist steigt zur Geisterwelt auf. 16. Wáïz (abu Tálib aus Mekka) in seinem Werke: Die Nahrung der Herzen: Die Geister sind Individua in den Körpern. 17. Gazáli: Der Geist nimmt bei seiner Trennung vom Leibe die aestimativa durch Vermittlung der Vernunft mit sich. 18. Suhrawardi (1234 †) in den Gaben der Erkenntnisse (awárif almaarif): Der Geist stammt aus der Welt des Logos, der animalische Geist (das Pneuma) aus der (niederen) Schöpfung. Dieselbe Lehre fanden wir auch in dem Werke: aṭṭawāsín wal jawāsín (von Hallág; 454a 18). 19. abu Saïd, der Ḳoraschite: Der Geist ist ein doppelter, ein Geist des Lebens und einer des Todes.

Abhandlung VII: Seele und Natur.

Die Arten der Verbindung zweier Dinge sind sehr verschieden. Die engste Verbindung ist die nach Wesenheit und Inhalt (ratio, intentio) in der logischen und realen Ordnung. So ist die Wesenheit mit dem Dasein verbunden (die Schirázi mit dem Individuum identifiziert). Die zweite Art ist die nach dem Selbst (der individuellen Substanz) und der realen Wesenheit, in der zwei Individua zusammenhängen, z. B. das Kontingente und der Notwendige (Gott, also Ursache und Wirkung), die dritte die nach dem Selbst und der Spezies zugleich, z. B. Akzidens und Substrat (sie bilden zusammen eine spezifische und individuelle, numerische Einheit, z. B. der »schwarze Körper«[1]), die vierte die nach dem Sein und der Individualität sowohl in dem Entstehen als auch dem Dauern des Dinges, z. B. Form und Materie, Körper und Ort, die fünfte die nach dem Sein und der In-

[1]) Schirázi denkt sich diese Verbindung wie die von Differenz und Genus, aus der die Art entsteht. »Körper« ist also Genus und »schwarz« als Differenz aufzufassen, der der »weiße« Körper« als Mitart gegenüberstände.

dividualität im Entstehen allein, nicht im Dauern, z. B. Seele und Leib. Nach unserer Lehre verhält sich die Seele zum Körper in der Entwicklungsphase des Entstehens wie eine natürliche Form (z. B. die des Wassers oder Feuers). In bezug auf seinen physischen Körper, nicht seine Körperlichkeit als logisches Genus, bleibt der Mensch in seiner Entwicklung nicht ein und dasselbe Individuum. Die sechste stellt eine Vereinigung in der Entelechie dar, z. B. Seele und Leib nach der Lehre der meisten griechischen Philosophen und nach unserer Lehre, wenn die Seele ihre Reife als Form erlangt hat, und die cogitative und den praktischen Verstand aktuell besitzt, bevor jedoch der theoretische Verstand von der Potenz zum Akte übergegangen ist [1]). Diese ist die schwächste aller Verbindungen, die sich wie die des Werkmeisters zu seinem Instrumente verhält mit dem einzigen Unterschiede, daß die Verbindung zwischen Seele und Leib eine natürliche, organische, die des Schreiners mit seinem Instrumente eine akzidentelle und äußerliche ist.

Die äußeren Sinne vermitteln ihre Wahrnehmungen der Phantasie und durch diese der Seele. Sie stellen also, wie Aristoteles nachweist, die notwendige Verbindung der Seele mit der Außenwelt dar. Aus diesem Grunde sagt man: qui caret sensu, caret cognitione (455 a 2). In der ersten Phase des Werdens verhält sich die Seele wie die Hyle. Sie ist frei von jeder Entelechie, die die Natur einer Wesensform besäße, von jeder sinnlich wahrnehmbaren, phantasiemäßig erfaßbaren und begrifflich erkennbaren Form. Sodann wird sie geeignet, die von der Materie abstrahierte Form zu bewirken und herzustellen, sei es nun eine individuelle (die die Seele in der sinnlichen Wahrnehmung erkennt) oder eine universelle. Diese Erkenntnisformen sind naturgemäß höherer Ordnung als die Wesensformen der materiellen Welt, die dem Werden und Vergehen unterworfen sind. Wie groß ist also die Unwissenheit jener Philosophen, die lehren: die menschliche Seele sei von dem ersten Augenblicke, in dem sie sich mit dem Körper verbindet, bis zum letzten Augenblicke ihres Bestehens eine einzige Substanz und ein sich gleichbleibendes Selbst. In ihrer Entwicklung wird sie zu einem aktiven Intellekte, von einem rein passiven ausgehend. Freilich ist sie auch in dieser passiven Form »erste Entelechie des organischen Körpers«. Diese Entelechie ist jedoch mit Materie vermischt, die allmählich ausgeschieden wird. Durch diese Materie wird sie als individuelle konstituiert. Die Seele ist also in ihrem Entstehen die höchste Form der rein materiellen Wesens-

[1]) Sobald sich dieser Übergang vollzieht wird die Seele durch ihre Verbindung mit dem aktiven Intellekte in eine höhere Sphäre gehoben.

formen und die niedrigste Stufe der geistigen (»erkenntnisartigen«) Formen. Ihre Existenzart ist das Endglied der »Schalen« der Körperlichkeit und das Anfangsglied der »Kerne« der Geistigkeit. Die Kontinuität des Weltganzen ist auf diese Weise hergestellt.

Wären die Seelen ewig, dann könnte ihre Art nur in einem Individuum vorhanden sein (weil sie das Individuationsprinzip, die Materie, nicht besäßen) und ihnen könnte in der Welt des anfangslosen und immateriellen Erschaffens die Teilung und numerische Vielheit nicht zukommen; denn diese ist bei gleichzeitiger Übereinstimmung in der Art ein proprium nur in der Körperwelt. Sie könnten ferner keine Entwicklung durchmachen. Sie müssen also zeitlich, und zwar gleichzeitig mit den Leibern entstanden sein. Plato lehrte die Ewigkeit der menschlichen Seelen. Ohne den Leib wären ferner die Fähigkeiten der Seele zwecklos und ohne Funktion. Aristoteles und die Peripatetiker lehrten das zeitliche Entstehen der Seelen. Nach unserer Ansicht läßt sich diese Lehre mit der Platos in ihrem eigentlichen Gedanken vereinigen. Razi opponierte gegen die Beweise der Aristoteliker in seiner Erklärung (mulâḥḥaṣ): 1. Vor der Verbindung mit den Körpern könne die Seele eine einzige Substanz gewesen sein, die sich durch die Verbindung mit der Materie im zeitlichen Verlaufe der Welt vervielfältigte. 2. Eine einheitliche Substanz, die zugleich teilbar ist, braucht deshalb noch kein Körper zu sein. Die Seele kann also in viele Individua teilbar sein, ohne deshalb einen Körper darzustellen. 3. Das unterscheidende und individualisierende Moment der Seele könnte eine wesentliche oder akzidentelle Bestimmung sein. Es ist nicht notwendigerweise die Materie. Nur nach Widerlegung der Lehre von der Seelenwanderung kann das zeitliche Entstehen der Seelen begründet werden. Ibn Malka wunderte sich darüber, daß die Griechen diese Lehren kaum erwähnen, obwohl sie so wichtig sind. Jede Seele besitzt ein eigenes Selbstbewußtsein, und dieses ist identisch mit ihrer Substanz. Eine Individualisation durch ein äußeres Prinzip, die Materie, ist daher undenkbar. Wenn daher zwei Seelen ein verschiedenes Selbstbewußtsein haben, sind sie auch in ihren Substanzen verschieden. Dadurch ist die Wurzel des Beweises der Gegner (Aristoteliker und Platoniker betreffs des Individualisationsprinzipes) widerlegt (456 a b). Die Lehre von einer universellen Seele, die sich durch ihre Verbindung mit individuellen Körpern in eine Vielheit individueller Seelen spalte ist unannehmbar. Es würde sich dann die neue Frage stellen, ob jeder dieser individuellen Seelen ein eigenes zeitliches Werden zukomme. Dieses Problem ist für die meisten Geister ein ungenießbarer Trank, vor dem ihre Natur zurückschreckt

wie der Verschnupfte vor dem Geruche der Rose [1]). Nach unserer Lehre besteht die Individuation in nichts anderem als einer bestimmten Existenzform. Daß das Sein zur Wesenheit hinzutrete, ist eine rein logische Betrachtungsweise. Die menschlichen Seelen bilden eine einzige Art nur, b e v o r ihre Geister von der Potenz zum Akte gelangt sind. Diese Art liegt in der realen Verbindung mit den Leibern, während sie selbst noch die Natur der Hyle auf dem Gebiete des Geistigen besitzen. Die mit Körpern verbundenen Kräfte (also auch die Seelen) können ihre Art nicht in einem einzigen Individuum erschöpfen (wie die reinen Geister, von denen jeder eine besondere Art bildet); denn ihre Substanz ist allzu unvollkommen und kann in einem einzigen Individuum nicht ewig erhalten bleiben. Dieser letzte Zweck der Schöpfung, die Dauer, kann bei ihnen nur durch ein beständiges Aufeinanderfolgen der Individua erreicht werden (daher die Notwendigkeit des Todes und Gebärens). Die Kritik Razis ist also ebenso unhaltbar als das, was sie kritisiert. Die hyleartigen Seelen (in der ersten Phase ihres Werdesn) sind durch Bestimmungen individualisiert, die sie vermittels ihrer Verbindung mit der Materie erhalten. In den späteren Phasen werden sie durch ihre eigene Existenz individualisiert. Die Unterscheidung zwischen den Individuen einer Art muß durch ein außerhalb der Wesenheit und ihrer propria liegendes äußeres Moment erfolgen. Dieses kann nur den Akzidenzien der Materie entnommen sein. Vor der Verbindung mit den Leibern kann diese Individualisierung also nicht auftreten. Ibn Malka (abul Barakát) argumentiert: Eine Seelenwanderung ist nicht annehmbar; denn sonst müßten wir, wie die orthodoxen Theologen ausführen, noch Erinnerung dieser durchwanderten Zustände besitzen. Existierte die Seele also vor ihrem Leibe, dann hätte sie keine Verbindung mit einem Leibe gehabt. Ihre Kräfte wären zwecklos gewesen. Dieser Beweis für das zeitliche Entstehen der Seelen ist jedoch, so kritisiert Schirázi, wertlos [2]).

---

[1]) Die Lehre von einer Evolution der g e i s t i g e n Substanz ist demnach eine für die Zeit Schirázis durchaus fremde, unerhörte und allen philosophischen Prinzipien widersprechende Lehre, die als das e i g e n s t e Gedankengut Schirázis zu bezeichnen ist.

[2]) Ṣádiḳ, der Glossator Schirázis, zitiert von fol. 456 folgende Philosophen: Razi; 457 Suhrawardi, häufig (die Geister sind einfach und ungetrübtes Licht), Aristoteles; 459 Tusi; Kommentar zu den Thesen Avicennas (ischarát); Peripatetiker und die Schule Suhrawardis; J a h j a, der Grammatiker, nach dem Kommentar Schirázis (1311 †) zu Suhrawardi. (Er definierte die Physis als eine Kraft, die die Körper durchdringt.) 461 Tusi; Das mystische Vermächtnis (almiád almuschriḳi), Dāmād (zitiert Tusi); 463 Die Peripatetiker, die Philosophie der Erleuchtung; Maibudi; 464 Schirázi: Kommentar zu Suhrawardi: »Die Philosophie der Erleuchtung« (zit. Judasaf, Verschreibung für Budasaf, Buddha); 465 Razi, Gazáli; Kommentar zu Suhrawardi (von Schirázi: Die Seelen w a n -

Die große Schwierigkeit in dieser Frage geht daraus hervor, daß die Seele keine feste Stelle im Sein einnimmt, sondern viele Entwicklungsstufen durchmacht. Die absolute Einheit und Unkörperlichkeit der höchsten Entwicklungsstufe steht dabei der numerischen Vielheit konträr entgegen. Nur durch die Lehre von der Entwicklungsmöglichkeit und den Intensitätsunterschieden der Substanz lassen sich diese Einwände heben (457 a 9). Vor den Leibern existieren die Seelen in der Adäquatheit ihrer Ursache. Mit einer adäquaten Ursache existiert die entsprechende Wirkung. Da nun die Ursache der Seele eine adäquate ist, existiert gleichzeitig mit ihr ihre Wirkung, die Seele. Daß sie aber in einem Körper weilt und wirkt, setzt eine bestimmte Disposition voraus. In diesem Sinne entsteht die Seele zeitlich, sobald die Disposition ihrer Materie eine vollkommene geworden ist. Sie besitzt aber eine Präexistenz in der höchsten Entelechie ihres Daseins und ihrer Unabhängigkeit (von der Materie). Das irdische Dasein bedeutet jedoch die Armut, Kontingenz und Abhängigkeit der Seele. Da die Seele aber durch sich selbst, ohne sich eines Instrumentes zu bedienen, die geistigen Dinge erfaßt, besitzt sie ein über die Materie erhabenes Sein. Nur ihr Werden und Wirken ist mit Materie verbunden, ihr Wesen ist immateriell.

Die Argumente der Gegner sind nicht stichhaltig. Solche bringt z. B. Suhrawardi. Er lehrt: Die Seelen könnten, wenn sie präexistierten, keine Vielheit bilden. Nach einigen griechischen Philosophen, die die Vollendung der Erkenntnis erreicht haben, sind die Geister reine Existenzformen, ohne besondere Wesenheit. Die Frage nach der numerischen Vielheit innerhalb einer Art stellt sich dann also nicht mehr, da sie sich auf die Wesenheit und ihr Unterschiedensein vom

---

dern von der Erde zum Himmel, der Welt der Phantasie, und von dort zur Welt des Geistes). 468 Kommentar Schirázis (1311 †) zu Suhrawardi, passim. 469 Plato, Aristoteles, Avicenna; die Peripatetiker, passim; Arabi (1240 †). 470 Jgi; 472 Schirázi: »Das Prinzip und die Rückkehr«; Suhrawardi: »Das Licht ist per se Prinzip der Emanation.« Das Pneuma ist der feinste Stoff. Das seelische Pneuma hat seinen Sitz im Gehirne, das animalische im Herzen, das vegatative, physische in der Leber; 474 Aristoteles; 476 Plato (Ideenlehre). 484 Aschariten; 487 Alexander von Aphrodisias (leugnete das andere Leben der sinnlichen Menschen; Text Z. 10); Avicenna: Metaphysik, 488 Text: »Die Siebenschläfer schliefen 309 Jahre in der Höhle«. 490 Farábi, die Peripatetiker; 494 b: Die verschiedenen Gruppen der Menschen haben zu den Planeten und Sternbildern bestimmte Beziehungen, deren Grundzahl 10 ist. Aus dieser kombinieren sich 70 sekundäre Relationen; 495 Gazáli; 498 Arabi, passim; 501 Firuzabádi: Kamús; 504 Razi: »Die Schlüssel zum Verborgenen«. »Der erste Lehrer ist Aristoteles, der zweite Farábi, der die Logik von den Griechen übernahm.« 507 Text: Kulíni (Muhammad bn Jakúb) Traditionarier. Gl.: Arabi passim (Die mekkanischen Erleuchtungen; 511); 516 a »Unsere (des Glossators) Glossen zu Suhrawardi: Die Philosophie der Erleuchtung«.

Dasein aufbaut. Bevor also (457 b 1) die Seelen in die Leiber herabsteigen, unterscheiden sie sich durch geistige Richtungen und Beziehungen, die aktiv sind und ihren physischen Seinsformen per se vorausgehen. Sie unterscheiden sich nicht durch Akzidenzien, die ihren Wesenheiten inhärieren. Der reine (präexistierende) Geist ist die Summe aller gedachten Dinge in der E i n h e i t seines Wesens. Das Herabsteigen von der Seinsweise des Geistes in die der Körper bedingt also ein V i e l werden des vordem E i n e n und das Aufsteigen aus der materiellen Seinsweise zu der des Geistes ein E i n s werden des numerisch V i e l e n. Suhrawardi führt einen anderen Beweis an: Wenn die Seelen präexistierten, müßten sie das reine Licht erschauen. Geht diese Erkenntnis verloren? Ferner lebten sie in einer Welt der Unveränderlichkeit, in der nichts Neues auftritt. Sie könnten also aus ihr nicht herabsteigen. In unseren Anmerkungen zu der Philosophie der Erleuchtung haben wir auf dieses Bedenken geantwortet: Die Seinsweise und das Werden der Seele in jener Welt ist von der in dieser wesentlich verschieden. Suhrawardi selbst lehrt, daß die Seelen von hier in jene Welt aufsteigen könnten, ohne daß dort eine Veränderung eintrete. Daher muß es auch möglich sein, aus der Welt der Unvergänglichkeit in die der Veränderung herabzusteigen. Anfang und Ende sind korrelativ. Ein Ding, das das eine von beiden haben kann, kann auch das andere haben. Aristoteles lehrt in seiner Theologie das Herabfallen der Seele aus den Himmeln. Auch die ältesten Philosophen bestätigen diese Lehre, z. B. 1. die Erzählung von Salmán und Absál, 2. die der Ringeltaube, die in Kalila wa Dimna erzählt wird, 3. die von Hai bn Jaḳẓán, die Avicenna berichtet und 4. das Gedicht Avicennas über die Seele. Manche geben als Grund dieses Falles die Erbsünde an. Diese wider 5. Empedokles: Aus Furcht vor dem Zorne Gottes floh die Seele in diese Welt aus dem Himmel. 6. Plato bes. im Timäos, 7. Aristoteles in seiner Theologie. Die Kräfte der Seele sind verschieden voneinander. Dennoch ist zu beahupten: Die Seele ist p e r s e unteilbar. Nur p e r a c c i d e n s kann sie zerlegt werden. 7. Viele perische Mystiker (458 b 4 unt.): Das Licht wurde durch die Finsternis gefangen gehalten. Die Engel kamen ihm darauf zu Hilfe und siegten über Ahriman, die Finsternis (eine mythologische Ausgestaltung des Kampfes zwischen Winter und Sommer, Nacht und Tag). Dieses ist auf die Seele zu beziehen. In den Glossen zu den »Erklärungen« (talwihát) wird der Beweis Suhrawardis gegen die Möglichkeit der Präexistenz entkräftet: Die Existenzweise in jener Welt ist eine andere, so daß sich keine Bedenken betreffs der Zwecklosigkeit von Seelenkräften in der Präexistenz ergeben.

Das geistige Prinzip, aus dem die Seelen emanieren, ist ein unendliches. So oft sich auch von ihm eine Seele trennt (459 a 14), um in diese Welt herabzusinken, bleibt jene Kraft dennoch in ihrer g a n z e n Fülle bestehen. Die Existenz der Seelen findet in der Geisterwelt nicht in einer n u m e r i s c h e n Vielheit statt. Sie bilden keine Ordnung, weder eine wesentliche noch eine der Lage nach; denn die Existenzweise eines Dinges ist in seiner Wirkursache wesentlich verschieden von der in seiner Materialursache. Eine Veränderung einer Wesenheit zu einer anderen ist dabei nicht vorhanden; denn die Wesenheit bleibt s i e s e l b s t in allen Entwicklungsphasen. Der heilige Geist (459 b 8) ist diese reine Wesensform, die sich wie ein Universale mit der numerischen Vielheit der menschlichen Seelen deckt. Seine Individualität ist die Vollendung der Vielheit jener seelischen Individua. Von Pythagoras wird eine Vision berichtet, in der ein Geist zu ihm sprach: Ich bin deine vollkommene Natur. Wenn du, o Freund, die Stufen deines Seins hinaufgestiegen bist, erkennst du, daß jede der vielen und im Sein wesentlich verschiedenen Individualitäten (der Weltdinge) identisch sind mit deiner Individualität, und ihnen mangelt nichts von dir (Alleinheit des Seins). Du bezeichnest jedes einzelne von ihnen mit dem Worte I c h. So wird es in der bekannten Formel (des Pantheismus) ausgedrückt: D u b i s t i c h. W e r i s t d a n n d a s I c h ? (Die Gottheit als Urgrund der Welt.)

In der Lehre von der Erleuchtung führt Suhrawardi einen weiteren Beweis an: Du kennst die unendliche Vielheit der zeitlich entstehenden Dinge und die Unmöglichkeit eines Wesens, das nicht Mensch ist, zu einem Menschen zu werden. Würden die Seelen präexistieren, dann müßten sie unendlich sein, und in den unkörperlichen Dingen würden unendlich viele Richtungen bestehen, was unmöglich ist. Antwort Schirázis: Diese Konsequenzen ergeben sich in der g e i s t i g e n Welt nicht. In ihr besteht keine zeitlich-räumliche Ordnung. Suhrawardi selbst stellt die (seiner obigen Thesis widersprechende) Lehre auf: Jeder körperlichen Spezies entspricht in der himmlischen Welt ein Licht (eine geistige Substanz resp. platonische Idee), die die körperlichen Individua dieser Spezies l e i t e t. Den menschlichen Seelen entspricht ebenfalls ein geistiger Leiter. Dieser unterscheidet sich von den irdischen Seelen nur dadurch, daß er ein intensiveres Licht ist, jene aber schwächere Lichter darstellen. (Etwas anderes behauptet auch Schirázi nicht.) Den Seelen kommt auch eine bestimmte Art der Zerteilung zu, die den in der Philosophie Vollendeten verständlich ist, verschieden von der Zerteilung des Leibes und der Glieder. Ebenso läßt die Existenzweise der Seele in der mittleren

Welt, die zwischen der Geister- und der Sinneswelt liegt, eine eigenartige Zerteilung zu. Dieses erweist die Existenz einer Substanz, die ein Archetypus (platonische Idee) ist und das Wesen der Phantasie besitzt. Diese ist nach unserer Lehre eine von dem Gehirne und den übrigen Körpern losgelöste, unkörperliche Substanz. Sie ist ein vollkommenes Tier (die platonische Idee des Tieres), individualisiert und sich in dem ganzen Gebiete des Universale: animal »bewegend« und wirkend.

Schirázi (1311 †), der Kommentator der Philosophie der Erleuchtung mißbilligte die genannten Beweise Suhrawardis gegen die Präexistenz der Seelen. Er hält die Lehre von der Seelenwanderung für richtig. Plato und andere hätten ihr beigepflichtet. Plato lehre zudem auch die Ewigkeit der Seelen. Antwort Schirázis: Er versteht unter den Seelen nicht die irdische Erscheinungsform derselben (460 a). Die einfachen Dinge sind ewig. Dieses gilt auch von den Seelen in ihrer einfachen, rein geistigen Existenzform, die eine der vielen Formen ist, die im Wissen Gottes existieren, und eine der göttlichen Momente (schān). Die Wesenheit der Seele ist identisch mit ihrer Existenz, und diese hat eine wesentliche Beziehung zum Körper. Ihre Existenz ist in gewissem Sinne identisch mit ihrer Verbindung mit dem Körper, da Wesenheit und Dasein im Konkreten zusammenfallen. Daher kann diese bestimmte Existenzform der Seele, in der sie den Körper belebt, nicht früher als der Körper existieren. Nach dem Tode des Körpers lebt die Seele noch in zweifacher Weise wieder auf, in der animalischen Welt, die zwischen Geist und Materie liegt, auch Welt der Phantasie genannt, und in der rein geistigen.

Man kann jedoch nicht behaupten, der Körper sei nach dieser Lehre keine Bedingung für die Existenz, sondern nur eine solche für das Verweilen und Wirken der Seele im Körper; denn dieses Verweilen und Beleben der Seele in bezug auf den Körper ist eine neue Existenzart der Seele. Man darf nicht das per se und das per accidens verwechseln (460 a 6 unt.). Die Existenz per se, ihr Selbst, wird der Seele durch den Körper nicht verliehen, wohl aber ihre Existenz per accidens, ihre Verbindung mit dem Körper, die eine Form ihrer Existenz ist, und zwar in dieser formellen Hinsicht (als Lebensprinzip) eine wesentliche. In diesem Sinne ist auch das Inhärieren für das Akzidens eine Seinsform, die ihm wesentlich zukommt. Ein Widerspruch liegt nur dann vor, wenn man das Sein der Seele resp. ihr Wesen als ein in seiner Intensität unveränderliches annimmt.

Jedes Ding, dessen Ursache eine zusammengesetzte ist, ist auch selbst zusammengesetzt. Die Seele muß daher als einfache Substanz

eine einfache Ursache besitzen. So lehrt Suhrawardi: Schirázi (1311 †) bestreitet die Richtigkeit dieses Grundsatzes, jedoch mit Unrecht. Die Seele ist jedoch in ihrem innersten Wesen nicht einfach (460 b 5 unt.). Da der Körper nicht die Ursache der Seele ist und zudem die eigentliche Ursache der Seele in der himmlischen Welt immer bestehen bleibt, muß auch die Seele selbst unsterblich sein. In der Lehre Avicennas über dieses Problem und derer, die auf seiner Stufe stehen, sind manche Schwierigkeiten und Flüchtigkeiten enthalten. Zwischen Seele und Leib besteht nur die Beziehung der notwendigen Ergänzung (wie die des proprium zu seinem Substrate) und die der Entelechie, nicht die der Nebenordnung (Gleichordnung) noch die von zwei Korrelativa noch die von Ursache und Wirkung. Die Seele ist Ursache für den Körper als einen menschlichen, lebenden. Die Leiche ist daher kein menschlicher Leib mehr, sondern eine andere Art des Körpers. — Darin liegt kein Widerspruch enthalten, daß ein materielles Ding die Bedingung oder Disposition für ein geistiges abgebe, das in einer höheren Entwicklungsform ein reiner Geist wird (die Seele nach dem Tode).

Wäre die Seele kontingent und vernichtbar, dann müßte es einen Träger dieser Kontingenz geben. Dieser kann nun aber nicht die Seele selbst sein; denn diese würde vernichtet werden. Der Träger der Kontingenz muß aber nach der Vernichtung des Dinges noch bestehen bleiben, da sein Inhalt nicht die Kontingenz enthält. In der Seele läßt sich also kein Träger der Kontingenz nachweisen. Sie ist demnach unvergänglich. Dieses Argument findet sich in den Schriften der Durchschnittsphilosophen. Es hat nur Wert betreffs rein immaterieller einfacher Substanzen.

Tusi sandte einst einem seiner gelehrten Zeitgenossen, dem Husruschâhi (Schamsaddîn) einen Brief, in dem er diesen um einige Schwierigkeiten befragte, ohne von ihm eine Antwort zu erhalten. Diese Fragen betrafen unter anderem das Fortleben der Seele nach dem Tode: Ein Ding, das keinen Träger für seine Kontingenz (Indifferenz zum Sein und Nichtsein) besitzt (d. h. keine Materie), kann nicht nach vorherigem Nichtsein in die Existenz treten (muß also ewig sein) noch, nachdem es zum Dasein gelangt ist, wieder vernichtet werden (ist also wesentlich unvergänglich). Trotzdem lehrte man das zeitliche Entstehen der Seele und leugnete ihre Vergänglichkeit (ein Widerspruch im Prinzipe). Wenn der Körper Träger der Kontingenz ist, dann muß er auch Träger der Vernichtbarkeit sein können. Wie kann man ferner einen Körper zum Träger für die Kontingenz einer unkörperlichen Substanz machen. Was ich (Tusi) an Er-

klärungen in philosophischen Werken gefunden und selbst in meinem Kommentare zu den Thesen Avicennas (ischarát) vorgebracht habe, bleibt unbefriedigend. Antwort Schirázis: Die individuelle Disposition der Materie (des Sperma) entlockt dem Verleiher der Formen (dator formarum), dem aktiven Intellekte die entsprechende Form, die den Körper leiten (platonische Vorstellung) soll. Dadurch wird das Individuum und die Spezies erhalten (Zweck, beabsichtigt von dem dator formarum). Ein und dasselbe Ding (der Mensch) kann also in einen gewissen Sinne geformt werden (als animal rationale) in einem anderen Sinne nicht (als ewiger, einfacher Geist). So verhalten sich z. B. Wesenheit und Dasein eines Dinges. Ein einziges Ding kann daher auch körperlich (die Seele als lebendes Prinzip) und unkörperlich (als Geist) zugleich aber secundum diversa sein. Dieses ist die Lösung der Schwierigkeit Tusis, die uns (Schirázi) seit langer Zeit nach der Methode der Philosophen trotz mancher Kritik einleuchtete. Was ich aber jetzt [1]) für das Richtige halte, lautet: Die menschliche Seele macht verschiedene Stationen und Auferstehungen ihres Wesens durch. Die einen liegen in der Welt des Logos, die anderen in der der Schöpfung und Gestaltung. Das zeitliche Entstehen und beständige Erneuern betrifft nur diese Entwicklungsphasen, nicht das Wesen, die Substanz der Seele. Die disponierende materielle Ursache verhält sich ferner so, daß mit ihrer Vernichtung die Wirkung nicht notwendig aufhört. Auch aus diesem Grunde kann die Seele nach Vernichtung

[1]) Daraus geht hervor, daß Schirázi erst in seinen späteren Jahren die Enzyklopädie: »Die vier Reisen« verfaßt hat, und daß er erst nach einer längeren Entwicklung zu der Lehre kam, die ihm die Lösung der wichtigsten Schwierigkeiten in der Philosophie zu bringen schien: »Die Seele ist eine sich als Individuum gleichbleibende Substanz. Sie macht aber viele Entwicklungsphasen durch, die sich wie Intensitätsgrade verhalten. Die Lehre der Griechen, die Substanzen können nicht verschiedene Intensitätsgrade annehmen, ist also abzuweisen. Verständlich wird diese Auffassung durch die Gleichsetzung von Wesenheit und Dasein im konkreten Individuum. Daß das Sein verschiedene Intensitätsgrade annehmen könne, bezweifelt keiner. Nun aber ist eine individuelle Substanz nichts anderes als eine bestimmte Form des Daseins. Folglich kann die Substanz entgegen der griechischen Lehre ein »Mehr oder Weniger« annehmen. Der reale Unterschied zwischen Essentia und Existentia ist demnach im Widerspruch mit der gesamten philosophischen Tradition im Islam (vgl. Farábi: Ringsteine Nr. 1) zu leugnen.« Daß diese »Entdeckungen« ihrem Urheber wie eine Offenbarung vorkamen (gelegentliche Äußerungen Schirázis sagen dies deutlich) kann man dem Scholastiker leicht nachempfinden: Auf Schwierigkeiten, um deren Lösung man sich seit Aristoteles vergeblich bemüht hatte, fand Schirázi, davon war er überzeugt, die richtige Lösung. Von manchen zeitgenössischen Scholastikern wird die moderne Entwicklungstheorie mit dem Hinweise abgetan: Die Wesenheiten der Dinge sind unveränderlich (Verwechselung der Begrifflich-Abstrakten und Konkret-Realen). Schirázi hat in seiner Theorie die Möglichkeit geschaffen, dem modernen Entwicklungsgedanken gerecht zu werden.

des Leibes weiterexistieren. Der Mensch besitzt ein natürliches Verlangen nach dem Göttlichen, nach dem Gesetze, zufolgedessen jedes Ding nach seiner Vollkommenheit strebt. Der Geist des Menschen strebt danach, aktiver Intellekt zu werden, nachdem er im irdischen Sein passiver Intellekt war; d. h. vorstellende Phantasie.

Die Wirkursache der Seele muß eine rein geistige Substanz sein; denn ein Körper wirkt nur in einer bestimmten Lage und bewirkt daher auch nur Dinge, die bestimmte Lagen besitzen, d. h. Körper (463 a). Es ist nach den weltlichen Gelehrten der aktive Intellekt, nach den ersten Denkern und Autoritäten der Perser der »eilige Geber« (dawánibaḫšeh). Er besteht in reiner Aktualität, ohne Beimischung von Potentialität. Er verleiht auch der Hyle ihre Wesensformen, da er die letzte in der Ordnung der rein geistigen Substanzen darstellt, die ein Verlangen nach der Vielheit der Individuen (die aus ihr entstehen sollen) besitzt. Gott der Schöpfer ist hingegen absolut einfach und einer, während die menschlichen Seelen eine numerische Vielheit bilden (also nur indirekt aus Gott hervorgehen können). Avicenna weist es in seinen »Untersuchungen« (almubahaṯát) ab, daß eine irdische Seele die andere erzeugen könne; denn alle Seelen stehen sich als Individua derselben Art gleich. Eine Kausalwirkung der einen auf die anderen würde aber eine Unterordnung hervorrufen. Ferner kann eine einzige Seele nicht von zwei gleichgeordneten selbständigen Ursachen erzeugt werden. Zudem sind die Seelen infolge ihre Charaktereigenschaften und habitus spezifisch voneinander verschieden als engelgleiche, teuflische, tierische und ungezügelte Seelen. Eine Kausalwirkung von Seele zu Seele würde alle spezifisch gleichgestalten.

Abhandlung VIII: Widerlegung der Seelenwanderung.

Die Schwierigkeit dieser Frage ergibt sich daraus, daß die Propheten die Seelenwanderung zu lehren scheinen, und daß auch Plato und Sokrates diese Lehre, die wir leugnen, bestätigen. Ihre Äußerungen kann man jedoch im richtigen (in unserem) Sinne interpretieren. Zwischen Leib und Seele besteht eine natürliche Verbindung, die daher eine bestimmte Seele nicht mit mehreren Leibern hintereinander eingehen kann, und ein durchgängiger Parallelismus der Funktionen, der die Innigkeit der Verbindung anzeigt. Während ihres Verweilens im Körper gelangt die Seele ferner zur Aktualität aus der Potenz zu Beginn des irdischen Daseins. Sie kann also nicht wiederum zur Potentialität zurückkehren, was der Fall

sein müßte, wenn sie einen neuen Leib annähme; denn diese Entwicklung ist eine substantielle (charakteristische Lehre Sch.), kann daher nicht zurückgebildet werden. Solange die Seele eine schwache Existenz besitzt, bedarf sie wie die physischen Formen des Körpers, um zu existieren. Die Vernichtung des Leibes würde in dieser Phase die Vernichtung der Seele zur Folge haben. Später wird sie rein geistiger Natur und kann sich nicht mehr mit einem Körper vereinigen, nachdem sie ihren ersten einmal verlassen hat.

Betreffs der Arten der Seelenwanderung hält Avicenna es für richtig, daß die Seelen der Blöden und Mittelmäßigen in eine Himmelssphäre wandern. Eine Seelenwanderung im Sinne der Auferstehung in einem verklärten Leibe ist allgemein anerkannt. Daher formulierte man (464 a 1) den Satz: Es existiert keine Weltanschauung, es sei denn, daß die Lehre von der Seelenwanderung in ihr enthalten sei. Die Lehren des Plato, Sokrates, Pythagoras, Agathodemon und Empedokles betreffs der Seelenwanderung haben nach meiner Auffassung nur jenen allgemein gebilligten Sinn der Offenbarung. Auch von Aristoteles hat dieses zu gelten, von dem man berichtet, er habe seine anfängliche Leugnung der Seelenwanderung widerrufen.

Die Lehre von dem Wandern der Seelen in Leiber solcher Tiere, die den betr. Menschen an Charaktereigenschaften gleichen, wurde nur von den unbegabtesten (naturalistisch denkenden) Philosophen aufgestellt, da sie eine Trennung der Seele vom Leibe für unmöglich hielten. Die göttliche Vorsehung will jedes Ding zu seinem Ziele gelangen lassen, also die Seele in das »Reich unseres Herrn«, die Geisterwelt. Eine andere Lehre besagt: Das erste schwache Licht ist der Beginn allen Lebens. Diese Lehre »der Erleuchtung« ist die des Jūdāsaf (Form des Namens Buddha). Er erkannte, daß die Sintflut Noas über sein Land kommen werde. Dadurch wurde sein Volk errettet. Er soll die Religion der Ṣábier dem Könige Tahmúrith gebracht haben. Sie lehrten: Die zur Vollendung des Glückes Gelangten vereinigen sich mit der himmlischen Schar und erlangen ein Glück, »das noch kein Auge gesehen und noch keines Menschen Ohr gehört, noch in keines Menschen Herz gedrungen ist«. Die nicht Vollendeten wandern von einem Leibe zum anderen, nach einigen nur in menschliche Leiber, nach anderen auch in Tier- und Pflanzenleiber, nach wieder anderen auch in leblose Dinge. Dazu neigen die Getreuen von Basra (die sog. »lauteren Brüder«) hin. Eine dritte Schule lehrte die Seelenwanderung im Sinne der aufsteigenden Richtung: Das erste Ding, das die Emanation in sich aufnimmt, ist die Pflanze. Durch Seelenwanderung entwickelt sich dann die Pflanzenseele zur Tier- und Menschenseele

über die vermittelnden Formen des Wurmes und der Palme (zwischen Tier und Pflanze). Sobald in der Materie eine einer bestimmten Form entsprechende Disposition eingetreten ist, emaniert diese Form notwendigerweise aus dem aktiven Intellekte in jene Materie. Von einer anderen Materie geht diese Form nicht zu jener über, da die andere kein Prinzip der Emanation bildet, oder es müßten zwei Seelen in einem Leibe entstehen, die eine durch notwendige Emanation, die andere durch Seelenwanderung. Dieses ist aber ebensosehr unmöglich wie, daß ein Ding zwei Selbst- und zwei Seinsformen und Wesenheiten besitzt. Daß ein und dieselbe Materie ihre Form stufenweise vervollkommne, entwickle und in diesem Sinne zu einem anderen Dinge werde, ist damit nicht ausgeschlossen. In der Zeit des Wanderns von einem Leibe zum anderen müßten die Funktionen der Seele aufgehoben sein, was unmöglich ist.

Neben diesen allgemeinen Argumenten sprechen auch besondere gegen die Seelenwanderung (465 a). Es müßte ein tierischer Leib immer in demselben Augenblicke entstehen, in dem ein menschlicher zugrunde geht. Dann müßte diese Seele wieder zu Höherem aufstreben, wie es Judásaf und die Gelehrten Babels und Persiens vor ihm lehrten. Die Zahl der Tierleiber müßte der der Seelen genau entsprechen; denn es kann nichts Zweckloses in der Welt geben. Ein solches würde sich aber ergeben, wenn zwei Körper unter einer Seele oder zwei Seelen in einem Körper vereinigt wären. Man hat behauptet, die Türken, deren Eigenarten und Lebensart denen der wilden Tiere gleicht, wandern nach dem Tode in die Leiber der gewaltigsten Art der wilden Tiere, dann in eine mittlere, dann in eine geringere, bis sie ihre schlechten Gewohnheiten ablegen. Antwort: Der Hauptbeweis gegen diese Art der Seelenwanderung lautet: Alle Entelechien, die die Natur der Wesensformen besitzen, streben danach, sich von der Potentialität zu befreien, und zur reinen Aktualität zu gelangen. Daher ist es das Weltgesetz, daß sie den Leib, ihr Substrat, abzulegen streben; denn jede Seele wird durch ihr körperliches Leben zu einer rein aktualisierten selbständigen Substanz. Die Seelenwanderung zerstört das Streben nach Zweckmäßigkeit in der Natur. Die Leiber des anderen Lebens sind keine Materien für die Seelen, die die Träger für die Potenz einer weiteren Vervollkommnung der Entelechien und Formen wären. Sie sind Schemen wie Schatten und Gefäße, die die Natur von Archetypen (platonischen Ideen) besitzen. Ihre Existenz verhält sich zu der Seele wie die des Schattens zu dem beschattenden Körper; denn diese verklärten Leiber entstehen aus jenen Seelen (der Seligen) durch die Beziehungen des Wirkens und notwendigen Ver-

ursachens, nicht durch Passivitäten und materielle Bewegungen. Das Wandern der Seelen in diese Leiber kann demnach keine Seelenwanderung genannt werden.

Die Seele des Menschen (466 a 18) macht drei »Auferstehungen« (Lebensformen) durch, die sich durch die Arten des Erkennens charakterisieren: 1. die sinnliche, die der physischen, sinnlichen Wesensform, deren Erkenntnismittel die fünf Sinne sind; 2. die der »Schemen« und Formen, die den äußeren Sinnen verborgen sind. Ihr Erkenntnismittel sind die inneren Sinne. Es ist die Welt des »Verborgenen«, der Himmel der Seligen resp. die Hölle. 3. Die geistige Welt, deren Erkenntnismittel der Verstand ist. Sie ist reines Gut und reines Licht. Eine Rückbildung durch die Seelenwanderung von der dritten zur zweiten und ersten Stufe ist unmöglich. Die tierische Form (Seele), ist ferner in die Materie »eingeprägt«. Dinge, die so geartet sind, können ebensowenig wie die Akzidenzien auf eine andere Substanz übertragen werden. Die Tiere sind keine Geschöpfe, die sich zu vernünftigen Menschen entwickeln. Ihre »vernünftigen« Handlungen, die logisches Denken voraussetzen, erhalten das Vernünftige nicht durch sie selbst, sondern durch den Engel, der ihrer Spezies vorsteht und sie leitet. Nach der Lehre der Peripatetiker beruhen die »vernünftigen« Handlungen der Tiere auf Naturkräften und himmlischen Inspirationen. Aber auch wenn ihre Seelen nicht in die Materie »versenkt«, sondern etwa selbständig sind, folgt nicht, daß sie sich ebenso wie der Mensch bis zur Stufe des Geistes entwickeln werden. Zudem gibt es auch Menschen, die nie zu der Stufe des Verstandes gelangen werden; denn sie haben kein Verlangen nach Geistigem und daher auch keinen Anteil am höchsten Himmelreiche. Aber auch wenn jene Tiere sich zur Stufe des reinen Verstandes entwickeln werden, ergibt sich nicht, daß sie in der Seelenwanderung zum Menschen begriffen sind; denn der Wege, die zu Gott führen, sind mehr als einer.

Allgemein verbreitet ist die Ansicht, die ältesten Philosophen (der Griechen) hätten trotz der hohen Stufe, die sie in der Philosophie erreicht haben, die Seelenwanderung gelehrt. Dieses ist aber eine reine Erfindung, die daraus hervorging, daß man die Auferstehung (im verklärten Leibe) mit der Seelenwanderung verwechselte. Nicht nur die gute, sondern auch die böse Seele entwickelt durch ihre Betätigungen ihre Aktualität, so daß sie sich vom Leibe trennt, wenn ihre Potentialität gänzlich abgestreift ist. Zufolge ihrer teuflischen Eigenschaften verfällt sie dann den Teufeln. Wenn die Bösen wie auch die Priester (alkahanah) und Verrückten im Traume himmlische Dinge sehen, so verbindet sich ihre Seele nicht mit der höchsten, der gött-

lichen Welt, sondern mit der mittleren Welt, die zwischen jener und der irdischen liegt, der Welt der Schemen und Phantasiebilder und Archetypen. Das Jenseits besteht aus zwei Wohnungen (Gebieten), die des Verstandes, die höchste göttliche Welt, und die des Sinnes, die ihrerseits in das Paradies und die Hölle eingeteilt wird. Sie ist die quinta essentia. Die verklärten Leiber sind nur der Form, nicht der Materie nach dieselben wie im Diesseits. Der Leib des Menschen verändert sich fortwährend. Wenn er also dennoch als derselbe für die ganze Dauer des Lebens bezeichnet wird, so beruht diese Identität nur auf der Form. Die im materiellen Sein verschiedenen Fähigkeiten werden im unkörperlichen Sein der Seele in eine Kraft zusammengefaßt (468 b), am meisten in den Seelen, die in der rein geistigen Welt weilen. Suhrawardi erkannte in seinen »Erklärungen« (talwihát) eine Mittelwelt zwischen der geistigen und der grobmateriellen Welt an, die das »Substrat« der Phantasietätigkeit ist. Die Körper und Leiber dieser Mittelwelt können nur von ihren eigenen geistigen Prinzipien eine Kausalwirkung empfangen. Die Belohnungen der Seligen und die Strafen der Verdammten werden nicht durch körperliche Reize von außen, sondern aus ihrem eigenen Wesen von innen. Sie sind also im wesentlichen geistiger Natur und zeigen sich nur äußerlich in den Leibern der »Schemen« wie in Spiegeln, ohne in ihnen ihren Sitz zu haben. Im Jenseits verbinden sich die Seelen nicht mit den Körpern der Sphären selbst. Arabi (1240) bestätigt diese Lehre von der Mittelwelt, besonders im Kap. 321 der »Mekkanischen Erleuchtungen«.

Die Seele ist Trägerin des Leibes, nicht umgekehrt der Leib Träger der Seele, was die meisten annehmen. Auch durch dieses Prinzip wird die Lehre von der Seelenwanderung widerlegt (469 b 20). Die Ursache des Todes liegt daher nicht in der Abnahme der leiblichen Kräfte, sondern in dem Selbständigerwerden der Seele, die sich schrittweise vom Leibe loslöst. So oft die Seele durch Emanation eine neue »Kraft« (Zuwachs an Geistigkeit) empfängt, wird der Körper schwächer und weniger lebensfähig. — Die ganze Schöpfung, auch die unbeseelte (470 a), befindet sich auf der Pilgerfahrt zu Gott. — Der Mensch ist mit einem Schiffe zu vergleichen und die Seele mit dem Winde, der es treibt. Im Alter nimmt die Hitze per se zu. Sie verdrängt dann die Feuchtigkeit, wodurch per accidens auch die Hitze des Körpers vernichtet wird. Dieses ist die physische Ursache des Todes, die mit der moralischen Hand in Hand geht. Letztere ergibt sich aus den Zielen, die die Entwicklung der seelischen Substanz verfolgt.

Verschiedene Lehren wurden über die Einheit des Menschen auf-

gestellt. Avicenna: Das letzte Prinzip und Subjekt aller Handlungen ist die Seele. Die Organe sind ihre Instrumente. Andere: Es gibt verschiedene Seelen im Menschen. Diese Lehre Avicennas und seiner Schüler ist jedoch im einzelnen unrichtig (471 a 21), da sie die Tätigkeiten der Seele, denen der Organe wie ein anderes getrenntes Ding gegenüberstellt. Das eine Prinzip soll nach ihm nur das Universelle erkennen, das andere nur das Individuelle, ein drittes die Bewegung ausführen, während unser Selbstbewußtsein deutlich ausspricht, daß das handelnde Prinzip aller dieser Tätigkeiten ein und dasselbe Ich ist. Durch reine Beziehungen verschiedener Dinge wird diese Einheit, die eine physisch-natürliche sein muß, nicht erklärt. Unhaltbar ist auch die Lehre Suhrawardis in den »Unterhaltungen« (almutáraḥát): Die Kräfte des Menschen bilden eine Vielheit, ohne daß diese in einer einheitlichen Substanz zusammengefaßt wird (eine buddhistische Lehre). Diese physische Einheit, zufolge der der Mensch eine einzige Substanz ausmacht, kann nur dann ganz verständlich gemacht werden, wenn man die Entwicklung der seelischen Form aus einer physischen annimmt. Nur bei dieser Annahme läßt sich die Einheit des Bewußtseins ebenso für unsere physische wie psychischen Funktionen erklären.

Aus den körperlichen Fähigkeiten kann man auf ebenso viele seelische »Formen«, Dispositionen und Kräfte schließen; denn diese sind die Wirkursache für jene. Der Mensch der niederen Welt ist ein Abbild der Seele. Diese ist der Mensch der Mittelwelt, der ein Abbild des rein Geistigen darstellt. Der einfache Geist erzeugt alle Fähigkeiten zunächst in der Seele, die bereits einen Ansatz zur Zusammengesetztheit enthält, und durch diese in dem Leibe, der aus einer Vielheit von Teilen besteht. Dieses bestätigt Aristoteles in seiner »Theologie. In dem Sinnesmenschen sind die »Worte« (Wesenheiten) des seelischen und des geistigen Menschen enthalten. Avicenna weist in seiner »Genesung der Seele« die Lehre Platons und seines Lehrers Sokrates ab, daß es zwei Menschen, einen vergänglichen und einen unkörperlichen, ewigen gebe. Es sind jedoch sogar drei Menschen in dem Tempel (472 b 6) unseres Leibes enthalten. In dem geistigen Menschen ist alles Niedere modo eminentiori enthalten, wie es Aristoteles in seiner Theologie lehrt.

Die Seele steht nicht direkt in Verbindung mit dem Leibe. Das Pneuma bildet die Vermittlung. Durch die vom Gehirne ausgehenden Nerven dringt es in alle Glieder ein (472 b 6 unt.). Es ist aus dampfähnlichen Stoffen gebildet, während der Leib aus dichten, groben besteht. Das natürliche Pneuma wirkt auf das ihm wesentlich nahe-

stehende Blut, dieses auf die Gehirnflüssigkeit (! 473 a 1), diese auf die fleischigen Bestandteile der Muskeln usw. bis auf die harten Teile des Leibes, die sich nur passiv verhalten. Diesem ist die Ordnung des Makrokosmos parallel: Der höchste Himmel ist die feinste Substanz, wie das Pneuma. Von ihm führen zahlreiche Vermittlungen bis zur Erde hin, dem dichtesten Stoffe. Die Verbindung zum reinen Geiste bildet im Menschen die Phantasie, im Makroskosmos die Mittelwelt. Das zentrale Glied des Leibes ist nicht das Herz, sondern das Gehirn. Einige Kommentare des Kanon Avicennas behaupten jedoch, es sei noch nicht bewiesen, daß die Nerven vom Gehirne ausgehen. Wenn sie vom Herzen ausgehen, ist dieses das Zentralorgan.

Abhandlung IX: Habitus und Funktionen.

Der Mensch ist ein soziales Wesen, weil er zur Erhaltung seines Lebens der Unterstützung und des Zusammenwirkens mit anderen Menschen bedarf. Das vorzüglichste Mittel des Zusammenlebens ist die Sprache (473 b). Die wunderbaren Tätigkeiten der Tiere, z. B. das Sechseck, das die Biene in den Waben konstruiert, beruhen auf einer Inspiration durch den Engel, der jeder Spezies der Tierwelt vorsteht und sie leitet. Aus dem Erkennen seltener, unregelmäßiger Dinge folgt für den Menschen die Verwunderung und das Lachen, aus dem schmerzerregender Dinge die Unlust und das Weinen. Der Mensch besitzt ferner ein Bewußtsein des Guten und Bösen, das dem Tiere entweder durch Bändigung und Gewohnheit oder durch göttliche Eingebung zukommt. Der Mensch erlebt ferner die Gefühle des bösen Gewissens, der Furcht und der Hoffnung, der Überlegung zukünftiger Dinge, des Gedächtnisses und, als ihm am ausschließlichsten zukommend: das Erkennen universeller Ideen. Einige Menschen verbinden sich so sehr mit der göttlichen Welt (474 a), daß sie selbst vernichtet werden, von ihrem eigenen Selbst entfernt und losgelöst werden, indem sie durch die Existenz Gottes fortexistieren. Dann ist Gott das Hören und Sehen dieses Menschen, Gott seine Hand und sein Fuß. Die Eigenschaften Gottes nimmt dann der Selige an. Einige der aufgezählten Funktionen entstehen durch die Seele, andere durch den Körper, obwohl sie in ihrem Wesen seelische sind; eine dritte Art sind rein geistige. Avicenna führt diesen Gedanken im einzelnen aus. Sie weisen auf eine theoretische und eine praktische Vernunft hin, die das Universelle, die Prinzipien, mit dem Partikulären, den Einzelfällen, kombinieren können. Die Lehre

Avicennas ist jedoch in manchen Punkten zu korrigieren. Die Seele ist z. B. nicht verschieden von ihren Fähigkeiten, sondern identisch mit ihnen. Nur die Mystiker, die über das Wesen des Seins und seine Entwicklungsphasen unterrichtet sind, verstehen dieses. Getrennt vom Leibe verhält sich die Seele wie die geistigen Wesensformen (die platonischen Ideen; 474a 1 unt.), die per se zugleich aktiv denkend sind.

An Intensität und Vollkommenheit sind die Seelen sehr verschieden. Schwache Seelen werden durch geringfügige Dinge vom Geistigen abgelenkt, starke können beides vereinigen. Die im Innersten ihrer Natur edele Seele ist mit den geistigen Prinzipien in bezug auf Erkenntnis und Freiheit (von Leidenschaften) verbunden. Aristotelss lehrt: Die Freiheit ist ein psychischer habitus, der die Seele behütet, und Plato: Die tugendhaften Seelen befinden sich in der Welt des Verstandes. Wie alle Tugenden auf jene zwei Kardinaltugenden zurückführbar sind, so alle Laster auf ihre Kontraria: Irrtum und Sklaverei der Seele durch die Leidenschaft. Die »Fähigkeit« der Gerechtigkeit hat den Zorn und die Begierde unter das Gesetz der Religion und des Verstandes zu bringen (475 a). Der theoretische Verstand ist der gute Ratgeber. Der Mut ist die rationell geordnete, richtig geleitete zornmütige Kraft, die Enthaltsamkeit die recht geleitete begehrende Fähigkeit. Die Tugend liegt in allen vier Arten (den vier scholastischen Kardinaltugenden) in der Mitte. Nach Aristoteles ist das Ersterben der Leidenschaft das Leben der Seele.

Auf die Seele stürmen aller Art Kräfte ein: tierische (Begierde und Zorn), teuflische und engelartige. Eine Entwirrung dieses Chaos wird herbeigeführt durch die rechte Leitung, die sich an Religion und Verstand orientiert. — Die Abstraktion weist verschiedene Stufen auf (475 b). Der Gegenstand unseres Denkens ist eine Wesenheit, die in sich genommen eine Einheit ist und von einer Vielheit prädiziert werden kann. In die Materie aufgenommen, umkleidet sich diese Wesenheit mit den Akzidenzien. Beide besitzen eine einzige Existenz; denn die Existenz, z. B. des realen Menschen, ist identisch mit der seiner Individualität und ihrer Akzidenzien. Zur materiellen Existenz einer einzelnen Entwicklungsphase jener Individualität, treten die Akzidenzien jedoch von außen hinzu (da jene Existenz sich selbst akzidentell verhält in bezug auf die Individualität, die in allen Existenzformen dieselbe bleibt). Es gibt drei Stufen des Seins und der Einheit: das physische, das seelische (Funktion: Phantasie und aestimativa) und das geistige, die den drei Erkenntnisstufen entsprechen

und den drei verschiedenen Menschen in uns; wie Aristoteles in seiner Theologie berichtet (475 a). Die verschiedenen Stufen der Abstraktion bedeuten also nicht ein Abstreifen individualisierender und materieller Bestandteile, sondern ein Eintauschen des niederen Seins gegen ein höheres, indem letzteres das erstere ersetzt. Man kann die Abstraktion also dem Prozesse vergleichen, in dem der Mensch dieses Leben gegen das andere im Jenseits eintauscht. Die Abstraktion ist also ein Schauen des geistigen Menschen, das an Stelle des Schauens des sinnlichen Menschen tritt. Den geistigen Menschen hat der göttliche Plato beschrieben. Durch die Verbindung mit der Materie des sinnlichen Menschen verläßt der geistige (die Idee des Menschen) nicht die himmlische Welt. Er wird zu dem »Worte« (Wesen, Logos) dieses sinnlichen Menschen. Die Glieder und Sinne des geistigen Menschen lassen sich mit denen dieses irdischen nicht vergleichen.

Die Fähigkeiten des Menschen verhalten sich sehr verschieden in bezug auf die Individuation, Materialität und Teilbarkeit. Sie wechseln beständig und beharren trotzdem in derselben Individualität als Ausflüsse der individuellen Seele. Ebenso ist der Körper einem beständigen Stoffwechsel unterworfen, und trotzdem bleibt er eine und dieselbe Individualität, die verschiedene Existenzformen durcheilt. — Aristoteles lehrt: Die Seele ist nur per accidens teilbar als Form des per se teilbaren Körpers. In sich ist sie unteilbar und begründet die Identität des Körpers in seinen verschiedenen Phasen. Jede Fähigkeit der Seele ist (477 a 7) nach Aristoteles an einem bestimmten Teile des Körpers lokalisiert, nicht per se, um zu existieren, sondern um nach außen wirken zu können. In allen Seinsformen, also auch in dem rein geistigen Sein des Jenseits bleiben alle Fähigkeiten numerisch dieselben wie die im Diesseits. Avicenna verkannte in seiner Antwort an Behmenjár diese Wahrheit. So oft der Verfasser der Genesung der Seele (477 b) zu den tieferen Problemen einer Untersuchung kam, versagte sein Geist, z. B. in der Behauptung, in der Kategorie der Substanz könne keine Bewegung stattfinden. 2. Er leugnet ferner fälschlich die Existenz der platonischen Ideen, die wir von neuem begründeten, sodann 3. daß sich der Geist im Denken mit dem Geistigen, die Seele mit dem aktiven Intellekte vereinige, 4. daß die Wesensformen der Elemente in der Mischung zu einer einheitlichen Form mit mittlerer, ausgeglichener Qualität werden. 5. Der Hyle legt er ein Verlangen nach der Form bei. 6. Er ist außer Stande, die Auferstehung der Leiber zu erweisen. 7. Er versteift sich auf die Lehre, die Sphären, Sterne und Hyle seien ewig, während wir ihr zeitliches

Entstehen nachgewiesen haben. 8. Behmenjár fragte ihn in einem seiner Briefe, weshalb sind einige Kräfte der Seele erkennend tätig, andere nicht, während doch alle Kräfte einem einzigen Wesen zukommen? Avicenna antwortete darauf: Diese Frage kann ich nicht lösen. Schirázi fügt hinzu: Der Grund liegt darin, daß er noch nicht die Einheit der unkörperlichen Substanzen erfaßt hatte, die in sich eine Vielheit von Kräften zusammenfaßt. 9. Jemand fragte ihn: Haben die unvernünftigen Tiere Selbstbewußtsein? Avicenna antwortete: Es ist höchstwahrscheinlich, daß sie nur dessen sich bewußt werden, was sie sinnlich wahrnehmen oder phantasiemäßig sich vorstellen. Ein Selbstbewußtsein haben sie nicht oder höchstens ein indirektes, das durch die Organe vermittelt wird. Dieses sind die Irrtümer Avicennas. Dagegen ist zu behaupten, daß alle Dinge mit substantieller Existenz Selbstbewußtsein haben, auch ohne daß sie geistiger Natur sind. Die inneren Sinne sind materiell, und das Pneuma, ihr Träger, ist eine materielle Substanz, und dennoch haben sie Selbstbewußtsein. 10. Man fragte ihn betreffs der Lehre: Wenn die universellen Wesensformen in einem Dinge aktuell werden, so wird dieses Ding dadurch ein Geist. Er antwortete: Dadurch wird jenes Ding ein Intellekt, d. h. es wird dadurch ein unkörperlicher Gegenstand. Unter Werden versteht Avicenna hier jedoch nur, daß es offenbar werde, daß jenes Ding eine Unkörperliches sei. Nach der Lehre Avicennas ist nämlich die Seele von dem ersten Augenblicke ihres Werdens, d. h. wenn sie im vierten Monate des Embryo entsteht, eine geistige Substanz. Dies ist jedoch unrichtig, wie wir bewiesen haben. 11. Mehrere Fragen richteten seine Schüler an ihn. Avicenna antwortete auf dieselben: Es ist mir nicht möglich, eine Antwort auf einige zu geben. Was z. B. das Beständige und sich Gleichbleibende in den Tieren ist (die Spezies), läßt sich vielleicht aufweisen, was dieses aber in den Pflanzen sei, ist schwieriger klarzustellen. Ist das unterscheidende Moment in ihnen nicht dauernd, so unterscheiden sich die Pflanzen nicht spezifisch, sondern nur numerisch. Schirázi: Aus solchen Ausführungen (478 a 11) erhellt, daß Avicenna unfähig war, die quantitative Bewegung in den Pflanzen und Tieren zu verstehen. Der Grund dafür liegt darin, daß er in ihnen nichts Dauerndes zu erkennen vermochte. 12. Avicenna lehrt in den »sieben Sitzungen« (almagális alsaba): Die Seelen der Ungebildeten können nach dem Tode fortbestehen durch die allgemeinen Erkenntnisse, die sie besitzen. An anderen Stellen leugnet er deren Fortleben. 13. Avicenna lehrt: Die Seelen der Sphären nehmen in der Lage ihrer Körper, die sich beständig ändert, an Vollkommenheit zu. Schirázi: Die geistige Substanz ist an keinen Körper gefesselt

(kann daher nicht durch ihn vervollkommnet werden). 14. Avicenna: »Wenn die Seele sich vervollkommnet hat und von dem Körper getrennt worden ist, wird sie zum reinen Geiste«. Tortzdem leugnet er die Möglichkeit einer substantiellen Veränderung der Seele. 15. Avicenna: Der reine Geist erschaut alle Objekte zugleich, indem er sie in sich aufnimmt. Schirázi: Der Geist ist Ursache seiner Erkenntnisse. 16. Avicenna: Die begrifflichen Formen, die Ideen würden außerhalb Gottes existieren, so daß Gott durch sie die Weltdinge nicht erkennen könnte, Schirázi: Die Ideen existieren in Gott und durch sie erkennt er die Welt. Die hier aufgezählten Irrtümer Avicennas haben ihre Quelle darin, daß er das Wesen des Seins und der Individualität mißverstand. Er verlor seine Zeit mit anderen Arbeiten, z. B. philologischen, mathematischen, musikalischen, medizinischen und pharmazeutischen. Der Metaphysiker kann und soll diese Studien nicht vertiefen. Mit dieser Begründung versagte sich Sokrates das Studium der Mathematik. Der Metaphysiker soll die außergöttliche Welt beiseite lassen, um nur den Schöpfer aufzusuchen. Avicenna selbst beklagt sich in einem Briefe an einen Schüler, daß er durch anderweitige Beschäftigungen, die ihm lästig seien, von der Spekulation abgehalten werde.

Abhandlung X: Das Jenseits.

Das Sein ist das Gute und das Glück, und das sich Bewußtwerden des Seins ist ebenfalls ein Gut und ein Glück. Je vollkommener das Sein, um so vollkommener auch das Glück. Je tiefer ein Ding im Sein steht, um so mehr ist es mit Bösem und Unglück gemischt. Auf der tiefsten Stufe des Seins stehen Hyle, Zeit und Bewegung. Dann folgen die körperlichen Wesensformen, dann die Naturkräfte, dann die Seelen (Pflanze, Tier, Mensch), dann die reinen Geister, zuletzt Gott. Je nachdem ferner die Ursachen des Glückes, Erkennen und Erkanntes, vollkommener, mächtiger und mit dem Subjekte inniger verbunden sind, ist das Glück mehr oder weniger vollkommen. Das geistige Glück ist also das vollkommenste. Aristoteles äußerte sich: Versenkt in mein Innerstes sah ich Schönheiten, die die menschlichen Zungen nicht schildern können. Darin besteht auch die Glückseligkeit Gottes und der Engel, daß sie sich in ihr eigenes Wesen versenken. Der Körper hindert das Selbstbewußtsein.

Durch gute Handlungen gelangt die Seele dazu, sich von den Trübungen des Spiegels ihres Herzens (des Gewissens) zu reinigen und die beiden Schleier, die Unvollkommenheit der Seele und den Leib, abzustreifen. Das Glück einer jeden Fähigkeit besteht darin, daß sie

dasjenige unbehindert erlangt, was ihr Wesen erfordert. Das diesseitige Glück ist nur ein unansehnlicher Keim des jenseitigen. Das Erschauen der Engel und die Gesellschaft der Heiligen bilden die höchste Seligkeit (480 a 13). — Die Eigenschaften Gottes fügen seinem Wesen nichts hinzu. Die Relationen sind aber außerhalb desselben, z. B. sein Mächtigsein, Wissendsein usw. Jedoch sind sie alle nur eine einzige Wirklichkeit, wenn sie auch mit verschiedenen Namen bezeichnet werden. Sie sind identisch mit dem Existierendsein, während die Eigenschaften identisch sind mit dem Sein, d. h. dem Wesen Gottes. Ich habe einen Denker gekannt, der im mystischen Schauen Dinge sah, die noch kein Philosoph erkannt hat (ib. letzte Zeile).

Das Unglück der Verdammnis des anderen Lebens trifft nicht die Ungebildeten, wie sie auch nicht die höchste geistige Seligkeit genießen können. Die eigentliche Verdammnis trifft nur die Heuchler, die ihrer Natur nach zur höchsten Erkenntnis bestimmt sind, aber abirrten. Ihr größtes Unglück besteht darin, daß sie Gott nicht anschauen können. Die ersteren, denen der Weg zum höchsten Glücke nicht offen stand, werden weit weniger gestraft. Die Ursachen, wegen derer viele Menschen nicht zu höherer Erkenntnis und Glückseligkeit gelangen, sind 1. der Mangel im Wesen der Seele, die sich wie ein Spiegel zu den Wahrheiten verhält, 2. die Verdunkelung derselben, z. B. durch Begierden, 3. die Abwendung von dem wahren Ziele, der Erkenntnis Gottes durch äußeren Kultus, Gebet, Fasten usw., der von der Vertiefung in die reine Wahrheit abbringt (481 a 5 unt.), 4. die Verhüllung des Zieles durch Annahme von Vorurteilen und Autoritätsglauben, 5. Unkenntnis des Weges, der zur Wahrheit führt. Jede Seele ist in ihrer Natur geeignet, das Wesen der Dinge zu erkennen; denn sie ist ein »göttliches Ding«. Die Summe der irdischen und himmlischen Welt ist die Majestät Gottes; denn es existiert nichts außer Gottes Wesen, seinen Tätigkeiten und seiner Herrschaft.

Das jenseitige Glück wird dadurch erreicht, daß der aktive Intellekt in unsere Seelen eindringt. Diesem Intellekte kommt nämlich eine zweifache Existenz zu, eine in sich selbst, die andere in den menschlichen Seelen, und die höchste Vollendung unserer Seele ist diese ihre Vereinigung mit jenem Intellekte; denn dieser ist der finis ultimus der Seele, muß sich also mit ihr als erreichtes Ziel verbinden. Die erste Wirkursache wird auf diese Weise zugleich letztes Ziel. Ebenso verhalten sich die erschaffenen Geister zu Gott selbst, wie wir zum aktiven Intellekte (482 a). Sie verhalten sich zu Gott wie die Strahlen

zur Sonne. Unsere Seele ist aktuell Seele, aber nur potentiell Intellekt. Damit diese Potenz aktualisiert werde, ist die Verbindung mit dem aktuellen Intellekte notwendig. Die Kraft des Wiedererinnerns muß ebenfalls von jenem Intellekte stammen; denn die Seele ist in sich passiv, das Wiedererinnern aber etwas Aktives. Die Vermittler zwischen Gott und der sublunarischen Welt sind die Engel, die von den ältesten Philosophen die Herren der Arten (die den einzelnen Arten der Dinge Vorstehenden) und von Plato Ideen genannt werden. Der mächtigste Engel ist Gabriel, der unseren Seelen die Allgemeinbegriffe mitteilt. Er ist der aktive Intellekt, die universelle Wirkursache und der allgemeine Erhalter aller Arten. Alle Krankheiten kann jener Engel heilen, nur nicht die der Verstocktheit, der halsstarrigen Unwissenheit (482 b).

Neben dem geistigen Glück und Unglück des Jenseits gibt es noch ein sinnliches. An dem Fortleben der Seelen der Ungebildeten zweifelte man vielfach, bes. Alexander von Aphrodisias und Avicenna, wenigstens in seinen Briefen, die die »sieben Sitzungen« genannt werden. Sie würden Recht haben, wenn es nur ein geistiges Leben im Jenseits gäbe. Aber es gibt neben der Geisterwelt noch eine mittlere Welt, die »Wohnung der reinen Sinnesobjekte« (ohne Hyle), d. h. der Phantasiebilder, Schemen. Ihre Existenzart besitzt die Natur des (phantasiemäßigen) Erkennens. Ihr Wahrgenommenwerden fällt zusammen mit ihrer realen Existenz. Sie existieren also nur in der Seele (der Himmel). In dieser Form erlebt die Seele des Ungebildeten ein ihr entsprechendes sensitives Glück. Avicenna lehrt in seiner »Genesung der Seele«, daß diese Seelen sich mit himmlischen Körpern vereinigen, vielleicht mit dem Pneuma. In der Abhandlung: Die Opfer (aludḥawíja) führt Avicenna aus, daß die Phantasietätigkeit durch die sinnliche Wahrnehmung unterstützt wird. »Das Prinzip, welches Lust und Unlust verursacht, ist aber dieser Wahrnehmungsinhalt, nicht das Ding der Außenwelt, und in diesem Vorgange besteht vielleicht die Seligkeit oder Verdammnis der niederen Seelen.« Dieses ist alles, was die griechisch-denkenden Philosophen des Islam (483 b 4), Farábi und Avicenna, erkannt haben. Es ist durchaus wertlos und unrichtig. Trotzdem ist es besser als die Thesen, die die Muslime selbst vertreten, was auch Tusi in seinem Kommentare zu den Thesen Avicennas eingesteht. Aus diesem Grunde machte Gazáli diese Thesis zu der seinigen, z. B. in der Neubelebung der Religionswissenschaften und dem madnún der »esoterischen Lehre«. Daraus entnahmen die großen Autoritäten der orthodoxen Theologie, z. B. Razi, ihre Ansichten. Aus zerstreuten Stoffteilchen werden dauernde Glieder der Leiber der Seligen gebildet

und von neuem mit physischen Formen ausgestattet, damit die Seligen sich mit diesen Leibern vereinigen können. Dabei übersahen jene Theologen, daß diese Art der Auferstehung nur eine diesseitige (in irdischen Materien) nicht eine jenseitige (in verklärten Materien) bedeuten würde. Die Auferstehung ist keine Rückkehr in die materielle Natur. Ähnliches lehrten auch die Darhiten (Materialisten): »Die Winde führten an einem bestimmten Orte verschiedene Materien zusammen. Sonne und Mond sandten ihre Strahlen auf dieselbe, und so entstand durch generatio aequivoca der Mensch. Wenn der Mensch stirbt, wird seine Form (Seele) vernichtet. An einer anderen Stelle ensteht wiederum ein wesensverwandter Mensch.« Wie der Lebensgeist sich innerhalb unseres Leibes befindet, so die andere (geistige) Welt innerhalb dieser sinnlichen, irdischen. Es findet also die Vergeltung räumlich innerhalb des Diesseits statt. Sie ist eine Frucht des Diesseits und verhält sich zu ihm wie das Hühnchen zum Ei (484 b Gl.). Die andere Welt (485 a 5) wird nicht gebildet oder geformt, sondern entsteht, keimt auf durch reine Tätigkeit, ohne passives Prinzip, also durch absolutes Erschaffen (ohne Materie). Die Frage, wie beschaffen die Materie der Dinge im Jenseits sei, ist daher gegenstandslos, da dort keine Materie vorhanden ist. Ebensowenig existiert dort eine Zeit oder ein Raum, der mit denen des Diesseits sich vergleichen ließe. Das Erschaffen des anderen Lebens ist für Gott leichter als das der materiellen Welt, weil diese der Vermittlung von Bewegungen und Veränderungen bedarf, jene aber wegen ihrer größeren Geistigkeit Gott näher steht. Die jenseitigen Dinge entstehen in einem Momente (in instanti) wie alle immateriellen Dinge. Sie machen kein allmähliches Werden durch.

Die Atheisten (almuláhida), Materialisten, Dahriten und ein großer Teil der Naturalisten, und Ärzte leugneten die Möglichkeit eines jenseitigen Lebens und die Existenz der Seele. Galenus blieb im Zweifel. Andere: Das Vergangene kehrt nicht wieder. Eine Auferstehung findet also nicht statt. Die Traditionarier, Juristen und Ultraorthodoxen hielten an einer körperlichen Auferstehung im Sinne der irdischen Körper fest; denn sie hielten den Geist (das Pneuma) für einen Körper. Die Aristoteliker lehrten hingegen, sie sei geistig. Andere weltliche Gelehrte und Mystiker, z. B. Gazáli, Kabi, Ḥalímí, Isfaháni (Rágib), nebst vielen unserer engeren Richtung, der der Anhänger der Imámlehre, z. B. der geistreiche Meister (alschaiḫ almufíd), Tusi (abu Gafar), Murtada (alsaijid), der große Gelehrte Hílli und Tusi (1273 †) behaupteten beide Arten des Jenseits zugleich: Die unkörperliche Seele kehre in den irdischen Leib zurück. Ob dieser Leib nun

numerisch derselbe sei oder nur in der Spezies mit dem jetzigen Leibe übereinstimme, ob er dieselben Glieder, Linien, Statur habe oder nicht, darüber gingen die Meinungen auseinander. Die wahre Lehre lautet: Der verklärte Leib ist dasselbe Individuum in bezug auf Seele und Materie, so daß man im Jenseits sagen kann, wenn man einen Seligen sieht: Ich habe N. N. gesehen. Diese Identität ist jedoch nur durch die Form begründet wie die des Knaben und Greises, der dasselbe Individuum ist, bei verschiedener Materie. In meinen Glossen zu dem Kommentare des Isfáhani habe ich ausgeführt, daß die orthodoxen Lehren in diesem Problem die Form der Dinge (»den formellen Teil«) leugnen, und die Dinge nur aus Atomen zusammengesetzt sein lassen. Die Identität des Leibes beruht dann auf der materiellen Identität seiner Atome. Tusi behauptet sogar, die Form könne sich verändern. Wenn auch nur die Atome dieselben blieben, sei der andere Körper identisch mit dem ersten. Die Form (Seele) müsse jedoch der ersten nahe stehen. Diese Lehre Tusis ist unvernünftig, obwohl sie besser ist wie die der anderen orthodoxen Theologen.

Man könnte verschiedene Stufen in der Lehre von dem Jenseits unterscheiden. Auf der untersten stehen die Ungebildeten, die alle jenseitigen Dinge als materiell annehmen, auf der zweiten solche, die lehren: dieselben besäßen die Natur von Phantasievorstellungen, wie wir sie im Traume erleben. Auf dieser Stufe steht Avicenna in seiner Lehre von dem Jenseits der unvollendeten Menschen, der Nichtphilosophen, Gazáli akzeptierte diese Ansichten (486 b Mitte). Die dritte Stufe hält jene Dinge für rein geistige Wesensformen wie die platonischen Ideen. Es sind die Mystiker. Gazáli erwähnt diese Doktrin in einem seiner Briefe. Andere dieser Stufe glauben, die Arten der seelischen Freuden und Leiden seien durch jene materiellen Dinge, von denen der Koran spricht, bezeichnet. Gazáli nimmt diese Lehre für die dritte Stufe der Menschen an. Auf der vierten Stufe stehen die tiefer denkenden Mystiker, die der Überzeugung sind, daß jene himmlischen Dinge eine höhere, eminentere, edlere Existenzform als die Dinge der sublunarischen Welt besitzen. Beide seien unvergleichlich. Die Seele besitzt in sich auch ohne Körper alle Funktionen, die sie als Lebensprinzip ausübt, Geruch, Geschmack usw. (487 b Mitte). Die Seele ist in ihren Entwicklungsphasen 1. Natur (Physis, natürliche Form), 2. sensitive Seele, 3. reiner Intellekt, 4. und ihr Licht wird dann in das Licht der göttlichen Einheit untergetaucht (Nirvana).

Sokrates, der Lehrer des Plato, lehrte: Die Sünder werden in den Tartaros geworfen, wo sie ewig bleiben. Aristoteles: Die Seele, die

nicht zu dem höchsten Himmelreiche gelangt, bleibt zwischen beiden Welten stehen, der geistigen und der sinnlichen. Die Formen (Wesenheiten) in jener Welt verhalten sich so, daß ihre Existenz in sich identisch ist mit ihrem Vorhandensein in dem erkennenden Prinzipe, dem reinen Geiste. Es sind reine Erkenntnisformen. Alle Lehren der Propheten und Philosophen lassen sich in dieser Interpretation harmonisieren.

Abhandlung XI: Die Auferstehung.

Einige Prinzipien sind der Behandlung dieser Frage vorauszusenden. 1. Das Dasein ist in jedem Dinge die Wurzel, aus der die Wesenheit folgt. 2. Die Individualität ist identisch mit der besonderen Existenz jedes Dinges. Die sogenannten individualisierenden Prinzipien sind nur äußere Zeichen der Individualisation. Ein Vorgang des Individualisierens eines Indeterminierten zu einem Determinierten findet nicht statt. 3. Die Natur des Seins kann verschiedene Intensitätsgrade annehmen (489 a). Der Verstand abstrahiert diese Grade als wesentlich verschiedene Wesenheiten. 4. Das Sein kann eine Bewegung in der Intensität durchmachen, d. h. intensiver werden, und dadurch eine Wesensveränderung. 5. Jedes Ding ist durch seine Form das, was es ist, und mit sich identisch. Die Materie ist für die Form nicht erforderlich, da die Form die Vollkommenheit bedeutet und diese den Ausschlag gibt [1]). 6. Die individuelle Einheit bleibt wie das Sein nicht auf einer sich immer gleichbleibenden Stufe stehen und ist in den verschiedenen Dingen verschieden. Ein und dasselbe Ding kann daher ein materielles (»verbundenes«) und ein unmaterielles, selbständiges Sein annehmen. 7. Individualität und Identität des Leibes beruhen nur auf seiner Seele. 8. Die Fähigkeit der Phantasie ist eine Substanz, die weder dem Körper inhäriert noch in der physischen Welt eine Stelle hat. Sie lebt in der mittleren, »substantiellen« Welt. 9. Die Erkenntnisformen sind keine Inhärenzien der Seele, sondern befinden sich in der Seele wie die Tätigkeit im handelnden Subjekte, nicht wie in einem aufnehmenden Prinzipe.

---

[1]) Avicenna lehrt in der »Philosophie der Erleuchtung« (alḥikma almuschriḳíja): »Die einfachen Dinge werden vielfach durch die propria definiert, die den Geist zu dem Ausgangspunkt und Substrate der propria, dem Wesen, hinführen.« Wenn die Dinge einfache Seinsformen sind, dann müssen sie nach diesem Grundsatze definiert werden. »Wie Avicenna in der Metaphysik ausführt, vervollkommnet sich das Sein des Menschen, so daß er zu einer geistigen Welt wird, die der sinnlichen gegenübersteht.«

Ebenso ist unser Sehen keine Relation, wie es die Schule Suhrawardis behauptet, sondern eine Tätigkeit der Sehkraft. Auch Farábi lehrt die unrichtige Thesis Suhrawardis in seiner Abhandlung: Die Harmonie zwischen den beiden Ansichten von den Sehstrahlen und dem Einprägen des optischen Bildes. Nach der Trennung vom Leibe sind Phantasietätigkeit und Sehen identisch. Ihr Erkennen betreffs der Objekte der Begierde ist dann also identisch mit dem Genießen derselben, das im Leibe durch körperliche Wahrnehmung erfolgte. 10. Quantitative Dinge entstehen aus dem unkörperlichen Prinzipe ohne Verbindung mit der Materie. Die Sphären entstehen daher durch die unkörperlichen Begriffe der Geister. 11. Der Umkreis des Seins ist ein einziger, wenn auch die Welten als Entwicklungsstufen des Seins unzählbar viele sind. In drei große Gruppen lassen sie sich zusammenfassen: die natürlichen Formen, die Vorstellungsbilder und die Begriffe, d. h. die göttlichen Archetypen. Indem der Mensch diese drei Welten durcheilt, entstehen drei Menschen als Entwicklungsphasen eines einzigen Individuums. Diese Kurve der Rückkehr zu Gott entspricht der des Ausgehens von Gott. Beide bilden einen Kreislauf (490 a). Vielfach bleibt der Mensch nach dem Tode noch eine lange oder kurze Zeit hindurch in den Körpern der mittleren Welt gefangen (Idee des Fegefeuers). Manchmal steigt er auch schnell durch das Mittel der Erkenntnis zum höchsten Lichte auf.

Nach obigen Prinzipien ist es also numerisch derselbe Leib und dieselbe Seele, die auferstehen, der elementare, was die Orthodoxen glauben, oder der Idealleib, was die Schule Suhrawardis annimmt. Die Schwierigkeiten gegen die Auferstehung werden nunmehr leicht gelöst. Sie lauten: 1. der Kanibalismus führt Fälle herbei, daß zwei Menschen einen Leib haben; 2. die Masse des Stoffes ist begrenzt. Für eine unzählbar große Anzahl von Seelen ist kein genügender Stoff vorhanden (491 a); 3. ein Raum für Himmel und Hölle läßt sich im Weltall nicht angeben. Wenn die Ultraorthodoxen aus Streben nach Macht die Philosophen bekämpfen, so ist zu betonen, daß ihnen die Fähigkeiten dazu abgehen [1]). Gazáli leugnet die materielle Identität des verklärten Leibes mit dem irdischen (492 a). Damit stimmt im wesentlichen unsere (Schirázis) Ansicht überein. Trotz-

[1]) Aus verschiedenen Äußerungen Schirázis ist zu entnehmen, daß er von extremorthodoxer Seite heftige Angriffe hat erfahren müssen. Die vergeistigte Interpretation Schirázis bezüglich der sinnlichen Schilderungen des Jenseits im Koran ist also auf den heftigtsten Widerstand in positiven Kreisen gestoßen. 491 b wird Aristoteles angeführt, der lehrte: Die Welt selbst hat keinen Raum als Ganzes. Dieses habe auch von dem Jenseits zu gelten.

dem lehrt er: Die Identität des Menschen beruhe auf dem Pneuma und dem Körper. Darin liegt ein Widerspruch. Avicenna lehrt in der »Erlösung« (elnagát) und der »Genesung der Seele«: Einige der himmlischen Körper können Substrat der Seele werden für ihre Phantasietätigkeiten. — In einen irdischen Körper kann die Seele nur dann eintreten, wenn dieser durch eine frühere Form disponiert worden ist. In einem aus Staub geformten Leib kann die Seele nicht wohnen. Die Auferstehung im üblichen orthodox-theologischen Sinne ist also unmöglich. Nach dem Tode behält die Seele in Phantasievorstellungen die Erinnerung an ihren Leib bei. Dann sagt man (493 b 6 unt.) von ihr, sie befinde sich in der Welt des Grabes.

Nach dem Tode bleibt mit der Seele noch etwas vom Leibe Stammendes verbunden, das eine »nur schwache Existenzform besitzt«. Nach einigen (494 a 6) ist dieses der hylische Intellekt, nach Gazáli die animalische Seele, das Fundament für die Auferstehung, nach Waḳwáḳi (abu Jazíd alwaḳwáḳi) ein Atom dieses Leibes, nach Arabi in den »mekkanischen Erleuchtungen« das Dauernde im Menschen (was die Identität begründet), nach den orthodoxen Theologen die ursprünglichen Atome und nach unserer Lehre die Phantasie. Sie ist zudem die erste Materie für die Formen und Entelechien des Jenseits. Die Abstreifung dieser psychischen Materie ist die eigentliche Auferstehung. Aus der sensitiven Wesensform entwickelt sich durch Aufnahme höherer Formen eine neue Art von Individuen der Menschen, von denen jedes eine A r t darstellt wie die platonischen Ideen, während im Diesseits alle Menschen zusammen eine einzige Art bildeten. Im Innersten eines jeden Menschen (494 b 24) lebt ein Tier, das die Natur der Wesensform (einer platonischen Idee) besitzt, mit allen Gliedern, Gestalten, Kräften und Sinnen ausgestattet und aktuell wie eine Substanz bestehend. Es stirbt nicht mit dem Leibe, und dieses ist es, was am jüngsten Tage auferstehen wird. Es steht in der Mitte zwischen dem rein geistigen und sinnlichen »Tiere« im Menschen. Bezüglich dieses animal redeten Sokrates, Plato und Pythagoras von einer Seelenwanderung. Das Wandern auf dem »geraden Wege« zu Gott ist eine andere Art des Erkennens, nämlich das Schauen der präsenten Majestät und das sich Verbinden im Erkennen mit Gott, das das V e r s e n k e n in die Gottheit, das Vernichtetwerden, Hinschwinden in Gott (Nirvana) genannt wird.

Bereits vor der Verbindung mit dem Leibe (495 a unt.) hat die Seele verschiedene »Auferstehungen« (Seinsweisen) durchgemacht. Dies hat sogar Plato gelehrt, und die Peripatetiker, die ihn in dieser Lehre widerlegen wollten, haben ihn mißverstanden. In ihrer Präexistenz

ist die Seele 1. in dem Ratschlusse Gottes, dann 2. in der Geisterwelt und 3. ferner in der Ideenwelt, indem sie als Emanation der Gottheit »herabsteigt« zur Erde, um dieselben Stufen nach dem Tode wieder »heraufzusteigen«. Arabi bestätigt dieses in dem Kapitel 284 der »mekkanischen Erleuchtungen«. »Im Himmel nimmt der Mensch immerfort andere Wesensformen an in unendlicher Folge, damit er die Weite der göttlichen Macht erkenne [1]).« Der Mensch erlebt auf diese Weise eine unzählbare Menge von Auferstehungen (496 a). Weil alle Geschöpfe nach größeren Vollkommenheiten und nach Gott, dem letzten Ziele, streben, so werden alle, sogar die Pflanzen und Steine, »Auferstehungen« durchmachen (497 a).

Die reinen Geister der vollkommenen Menschen gehen in der Individualität Gottes unter, ihre eigene Individualität verlierend. Durch die Dauer Gottes dauern sie dann fort (Nirvana). Die ganze Summe des Wirklichen, deren Spitze Gott ist, bildet eine kontinuierliche Kette. Gott ist also nicht unnahbar. Der Geist ist ein Spiegelbild Gottes und die Geister sind die Erkenntnistätigkeiten Gottes betreffs der realen Dinge (497 a unt.), also notwendige Akzidenzien des göttlichen Wesens. Die Seelen der sensitiven Menschen, die kein Verlangen nach dem Geistigen besitzen, werden wie die Tiere in der mittleren Welt »auferstehen«. Die sündhaften Seelen, die die ihnen zukommende, ihrer Natur entsprechende Vollkommenheit nicht erreichten, müssen eine bestimmte Zeit der Reinigung in der Hölle zubringen, bis Gott die Strafe von ihnen entfernt. Die Seelen, die bis zur Stufe der Phantasie gelangt sind und die Welt der äußeren Sinne hinter sich ließen, gelangen in die Welt der Schemen, der Phantasie, d h. der mittleren Welt, ihre sensitive Individualität beibehaltend. Sie vereinigen sich mit dem Geiste (der Idee), der ihrer Art vorsteht. Diejenigen Tiere, die keine inneren Sinne besitzen, verbinden sich nach ihrem Tode mit dem Geiste ihrer Art, ihre Individualität verlierend. Sie existieren durch eine einzige Existenz fort, die ihrer »Idee«. Dieses bestätigt Arabi im Kapitel 302 der »mekkanischen Erleuchtungen«: »Die Lebensgeister der Tiere präexistierten in universeller Form bei Gott«. Sie individualisieren sich sodann in der Verbindung mit den Leibern. Nach einigen beleben sie nach dem Tode himmlische Körper. Schirázi: Sie bestimmen die besonderen Eigentümlichkeiten der Körper und verursachen sie, wer-

[1]) Schirázi kritisiert: »Die Mystiker (wie Arabi) verlassen sich nur auf ihre Intuition und subjektive Einsicht. Wir aber folgen nur dem demonstrativen Beweise. Dennoch haben wir diese Lehren wegen ihres wertvollen Inhaltes angeführt, obwohl sie sich nicht erweisen lassen.«

den also nicht von den Körpern bestimmt (498 a unt.). Die Pflanzen erleben eine »Auferstehung« durch ihre Vereinigung mit einem Intellekte, der niedriger steht als der der Spezies »animal«. Die Wesensform (Seele) der Pflanzen wandert nach Zerstörung des Pflanzenkörpers zunächst in die Welt der quantitativen (mathematischen) Formen, die keine Hyle besitzen, und letzthin in die der Geister, wie Aristoteles in der »Theologie« ausführt. Sie werden dadurch zu Bäumen und Pflanzen im Himmel oder der Hölle. In ihnen wohnen die Seelen. Alle Körper sind aufnahmefähig für höhere Formen also auch für das Leben, und in diesem Sinne erlangen auch die leblosen Körper eine »Auferstehung«. Sie verbinden sich mit Seelen, und in diesen leben die elementaren Formen eminentiori modo weiter, da jede höhere Form die niederen in sich aufnimmt und anspannt. Die Formen der niederen Stufen (499 b) werden ferner jedesmal die Materie der nächsten höheren. Der Sinn besteht und dauert durch die Seele, die Seele durch den Verstand, der Verstand durch Gott. Innerhalb der physischen Formen sind »verborgene« seelische Formen, die sich weiter entwickeln. Jede physische Form besitzt eine seelische, in der sie »auferstehet« in der Welt der Verborgenheit. Die wesentlich unbeständigen Dinge (500 a) wie Zeit, Bewegung und Hyle verlaufen im Nichts. Sie haben keine »Auferstehung« in der himmlischen Welt; denn dort ist alles frei von Materie, in seelischer Form und unvergänglich. Arabi bestätigt dieses im Kapitel 314 der »mekkanischen Erleuchtungen« (501 a) [1]). Engel und Teufel sind die guten und bösen Eigenschaften der Seele (503). Die Wage des Jenseits ist das geistige Abwägen der Gedanken und Handlungen bei der Vergeltung (504). Die Brücke über der Hölle, das Buch usw. sind nach vielen alten Traditionen (507 a) die Seelen selbst oder die Propheten usw. Himmel und Hölle sind in geistiger, nicht in materieller Weise innerhalb dieser Welt (508). Der Himmel besitzt eine universelle Wesenheit, d. h. den Geist (das Pneuma) dieser

[1]) Im folgenden werden zitiert: Razi: Der große Korankommentar (über den Begriff: Form), abu Razīn, Arabi: »Die mekkanischen Erleuchtungen« (in trockenem Kraute und dürren Ästen ist Feuer verborgen — vgl. die Lehre vom Kumún bei Nazzam. Es tritt hervor, wenn von außen ein Anstoß gegeben wird). Das Nirvana liegt deutlich in den Worten 501 b 22: Alle Dinge, sogar die Engel und Sphären werden ihre Individualitäten verlieren. Maulawi (ohne anderen Namen): alhaḳíḳa almuhammadíja (persisch geschr.): »Das Wesen Muhammads«. Abu Talib von Mekka (al Wáïz): »Die Nahrung der Herzen«. Pythagoras (504 a 1; über die jenseitige Vergeltung), 507 b Traditionarier über die Lage von Himmel und Hölle. 508 Mugáhid, Daḥḥák, Tálabʿi, Asmaï; 509 Arabi: Die mekkanischen Erleuchtungen Kap. 355, 373, 374, 381 usw., auch fol. 511 (Ewigkeit der Höllenstrafen für einige Seelen), Ḳaisari: Kommentar zu Arabi: Die Weisheitssprüche, passim.

Welt, und materielle Erscheinungsformen, z. B. die Herzen der Gläubigen usw. Die universelle Wesenheit der Hölle ist die Entfernung von Gott, die individuellen Erscheinungsformen das Böse in dieser Welt und die eschatologischen Gegenstände, die der Koran nennt. Da das Gute (511 a) per se, das Böse per accidens existiert, muß der Himmel der Seligen per se, die Hölle nur per accidens vorhanden sein. Wer in seinem Herzen noch Glauben behält, wird, wenn er verdammt werden sollte, doch nach Abbüßung seiner adäquaten Strafe in den Himmel eingehen. Für die Ungläubigen dauert die Hölle ewig. Das Böse gehört als unvollkommenes Sein in die Weltordnung, in der a l l e Formen des Seins vertreten sein müssen. Fälschlich argumentierten einige: 1. Alle Dinge preisen Gott. Daher müssen alle schließlich zu Gott gelangen. 2. Alle Dinge streben nach Vollkommenheit und vollendetem Sein. Sie müssen dieses wesentliche Ziel ihrer Natur in einer rationellen Weltordnung auch erreichen. Die Hölle besteht (513) aus Privationen und Zuständen des Mangels, die den Seelen anhaften (514). Der Seinsordnung nach befindet sich der Himmel oberhalb der siebenten Sphäre, seinem eigentlichen Wesen nach jedoch i n n e r h a l b der Hüllen (der Materien) der Sphären und der Erde (515). Nach mystischer Lehre ist die Reihenfolge, in der die Fähigkeiten der Menschen erschaffen werden: Sein, Erkennen, Wollen, Macht. Das Wiederaufsteigen zu Gott, nach der Emanation aus ihm, muß also darin bestehen, daß die genannten Eigenschaften in u m g e k e h r t e r Reihenfolge vernichtet werden, bis in dem »Hinschwinden« des individuellen Seins das Nirwana eintritt. In dem mystischen Aufsteigen zu Gott (515 a 15 unt.) verschwindet zunächst das Handeln nach außen, dann das freie Wählen — der reine Wille Gottes ist dem Menschen dabei Maßstab —, ferner das Wissen, indem das menschliche Wissen in dem göttlichen aufgeht, schließlich (515 b 3) wird seine Existenz als besonderes Individuum aufgehoben (Nirwana), so daß die Seele ihre Existenz verliert, um in die Gottes einzutauchen. D u r c h d a s g ö t t l i c h e S e i n e x i s t i e r e n a l l e D i n g e. Arabi (516 b) lehrt im Kapitel 47 der »mekkanischen Erleuchtungen«: Das Jenseits entsteht immer von neuem; denn im Himmel sprechen die Seligen betreffs aller Dinge, die sie wünschen: »Es werde« und dann entsteht es. Alle Qualen ferner, die die Verdammten fürchten, kommen über sie, sobald sie dieselben denken. Durch den reinen Gedanken der Seligen und Verdammten werden die Dinge des Jenseits e r s c h a f f e n. Wer sich bewußt ist, wie der Mensch mit der Mithilfe Gottes Vorstellungen und Gedanken erschafft, kann auch jenes Erschaffen im Jenseits glauben.

Überblick über das System Schirázis.

Das Zentrum der philosophischen Gedankenbildungen im Islam ist der Begriff der Kontingenz. Existieren die Dinge aus innerer Notwendigkeit — dann ist das Dasein ein wesentlicher Teil ihres Wesens oder vollständig identisch mit diesem wie in Gott — oder können sie ebensogut nicht sein als sie sind — dann ist das Dasein etwas, das zum Wesen hinzutritt. Die göttliche Tätigkeit des Erschaffens ist in diesem letzten Falle, der allein in Frage kommt, ein Verleihen des Daseins an die idealen Wesenheiten. Diese bilden das Substrat, dem das Dasein wie ein äußeres Akzidens anhaftet. So lautet die Formulierung bei Farabi, Avicenna und sogar noch Lahígi (hier 1,32). Daraus ergibt sich nun die große Schwierigkeit, über die zu allen Epochen der islamischen Philosophie diskutiert wird: Wie kann eine unreale Wesenheit Substrat eines realen Akzidens werden? Wesenheit und Dasein sind viel inniger verbunden als Akzidens und Substanz. Daß die logische Wesenheit verschieden ist von dem universellen Dasein, das sich wie ein Strom über alle Dinge ausbreitet (vgl. Horten: Metaphysik d. Averroes XIII. Über die Leugnung der Kontingenz bei Averroes vgl. Horten: Hauptlehren des Averroes S. 328 ff.), kann nicht bestritten werden. Darin beruht die Kontingenz. Wie verhält sich aber die konkrete Wesenheit zu ihrem individuellen Dasein. Diese Wesenheit besitzt als konkrete notwendig ihr Dasein; denn alles Reale ist individuell und umgekehrt. Ließe sich daher nicht die ganze Summe des Wirklichen als das Sein auffassen, in welches die einzelnen, individuellen Wesenheiten wie auf einem Untergrunde eingetragen werden? Dieses ist die von Suhrawardi und Schirazi angestrebte Klarstellung der genannten Schwierigkeit [1]). Der Begriff der Kontingenz ist dabei erhalten; denn wenn auch die einzelne konkrete Wesenheit ein Ausschnitt des Seins, mit einem Teile des Seins also identisch ist, so ist doch diese »Abteilung« des Seins eine kontingente. Die Erscheinungsformen des Seins können beständig wechseln. Es können immer neue »Ausschnitte« aus dem Sein entstehen und andere vergehen. Was man als Wesenheit bezeichnet, ist eine logisch-subjektive Formulierung von Teilen und Individuen des Seins. Das Sein ist der Träger aller Einzelerscheinungen. Hier liegt eine wesentliche Weiterbildung der philosophischen Gedankenkonstruktionen vor. Die islamische Philosophie ist also durchaus nicht auf der Stufe Avicennas stehengeblieben, dessen Lehren gläubig annehmend, sondern in den fundamentalsten Gedanken fortgeschritten und zu neuen Gedankenbildungen gelangt, die alte Schwierigkeiten lösen. Von der Philosophie Avicennas kommend, muß man wiederum »umlernen«, um den Gedanken Schirazis gerecht zu werden. Wie nahe sich diese Gedanken mit dem Pantheismus der Ṣufis berühren, liegt auf der Hand; Gott ist das Sein, das sich in seinen Manifestationen zur Welt entwickelt, und das Sein, das der Mystiker in den Dingen intuitiv erschaut, ist die Gottheit, von der die Einzel-

[1]) Nach Razi ist das Fundament aller Dinge die Substanz, das Individuelle (5 A, 1), das Unterscheidende die Eigenschaften. Über die Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein vgl. S. 41 ff. 125,11.

dinge gleichsam »Ausschnitte«, »Teile« sind (zur mystischen Intuition vgl. Horten, Mystische Texte aus dem Islam 5,26).

Aus diesen leitenden Gedanken entwickelt Schirázi sein Weltbild im einzelnen: die Lehre von den Entwicklungsstufen des Seins. Dabei ist er sich ewußt, etwas ganz Neues zu liefern, das bis auf seine Zeit, wie er sich astrologisch ausdrückt, »die Bewegungen der Himmelssphären noch nicht in der sublunarischen Welt erzeugt haben«. Das Sein (3,5ff.) ist notwendigerweise ein Individuum, dessen ganzer Inhalt also seine Wesenheit nur S e i n ist. Dasselbe nimmt nun, der Art nach immer dasselbe bleibend, verschiedene Intensitätsgrade an, was bereits Avicenna (3,18) lehrte. Das Sein ist keine logische Abstraktion (3,34), wie die traditionelle Lehre der Philosophen lautet, noch sind die Wesenheiten das Fundament, dem das Sein wie ein Inhärens zukommt. Die Sachlage verhält sich umgekehrt. In gewissem Sinne sind Wesenheit und Dasein nur begrifflich verschieden (4,4. 9,40), und das Sein verhält sich indifferent dazu, partikulär oder universell zu sein (10,12), und kann daher zu allem werden. Die Differenz kann in zusammengesetzten Dingen durch eine andere ersetzt werden, das Ding kann also ein anderes Wesen annehmen, ohne daß seine Individualität eine andere wird (15,37). Eine seltsame Formulierung gibt Schirázi diesem Gedanken (27,35): Jedes in seinem Wesen Einfache ist (potentiell) die Summe aller Dinge, indem er zugleich bezeichnenderweise hinzufügt: »Auf der ganzen Erde finden wir keinen, der diese Thesis verstände.« Sie besagt: Jedes Ding ist in sich etwas Einfaches als Ausschnitt aus dem Sein. Es besitzt zugleich die Möglichkeit, zu allen Dingen durch Entwicklung und Zunahme seines Seinsgehaltes zu werden, so daß jedes Ding, dasselbe Individuum bleibend, die ganze Stufenfolge der Geschöpfe durcheilen kann (33,21. vgl. eine andere Auffassung 27,38). Ihre charakteristische Formulierung gegenüber den Gedankenbildungen des Aristoteles und Avicenna findet diese Theorie in der Lehre (28,24): Die Bewegung findet nicht nur in den bekannten vier Kategorien, sondern auch in der Substanz statt. Getragen wird diese Entwicklung durch die Bewegung, deren Maß die Zeit ist (29,1). Die Naturkräfte erneuern sich momentan (31,12, vgl. die bekannte Lehre der Sautrantika). Die Dinge machen also in systematischer Folge bestimmte Seinsphasen (31,28) durch. Die Seele wächst mit dem Erkennen, gewinnt durch dasselbe an Seinsinhalt (33,5. 13). Ihre Entwicklung beginnt aber als »elementare Form« (35,31), von der ausgehend sie durch alle Seinsstufen aufsteigt durch Gewinnung von immer neuen Entelechien (36,8). Die Intensitätsveränderungen sind (62,5ff.) Verschiedenheiten der Daseinsformen. Ebenso wie die geistigen Erkenntnisse sind auch die sinnlichen und die Gefühlserlebnisse (111,5) geistige S u b s t a n z e n , die den Seinsinhalt der Seele steigern und allmählich transformieren. Schrittweise wird die Seele rein geistiger Natur (126,16).

Philosophie ist Theorie und Praxis, die möglichst vollkommene Erfassung des W a h r e n , und die praktische Ausübung des G u t e n (2,1. 10—15). Das Sein und seine primären Arten und Bestimmungen sind in sich evidente Begriffe (5,16—6) und bilden das eigentliche Objekt des Erkennens. Die Existenz Gottes ist daher eine primäre Erkenntnis des Menschen (7,28). Im Erkennen e r s c h a f f t die Seele ihre Erkenntnisinhalte aus dem Nichts (11,13) — Leugnung der Abstraktion. Der Begriff des Einen ist mit dem des Notwendigen innerlich verknüpft, der der Vielheit mit dem der Kontingenz. A l l e s Außergöttliche, e b e n s o w o h l das Vollkommene wie das Unvollkommene, ist kontingent, d. h. es verhält sich indifferent zum Sein und Nichtsein (8 f.). Die Ursache bewirkt das Kontingente als solches (9,5), dasselbe von der Potentialität zur Aktualität führend. Wesenheit und Dasein sind in abstracto verschieden, in concreto i d e n t i s c h. — Das logische Sein ist eine reale Form des Seins, ein Inhärens der Seele (10 f.). Es ist eine Inspiration von den Geistern, ein Erschauen der Ideen. Im Begriffe (12,2) besitzen wir das Wesen des erkannten Dinges, nicht etwa nur ein Abbild. Das Erkennen erfaßt also

die innerste Wirklichkeit der Dinge (adaequatio inter intellectum et rem), und zwar (13,26) sowohl der einfachen als auch der zusammengesetzten.

Die Wesenheiten (14,1) sind nicht herstellbar, weil in sich notwendig. Wie das Sein, so ist auch das mit diesem konvertierbare Eine kein äußeres Akzidens der Dinge, sondern mit diesen identisch (vgl. dieselbe Thesis des Averroes: Horten, Metaphysik des Averroes 219 Nr. 3). Die Ursache steht zur Wirkung in einem analytischen und denknotwendigen Verhältnisse (18 ff.). Auf Grund seiner Kontingenz ist ein Ding kausal bewirkbar und muß eine Ursache haben, — nicht auf Grund seines zeitlichen Entstehens, was die orthodoxen Theologen lehrten. Potenz, Akt und Bewegung werden nach Aristoteles und Avicenna definiert. — Ein Körper kann auch ohne Bewegung und Ruhe sein (29,38; vgl. Horten, Probleme der spek. Theologen 170,23). Die Naturkraft (Physis; 30) erzeugt die Bewegung. Per se, durch ihr Wesen erfordert die Bewegung keine Zeit. Nur durch ein auftretendes Hindernis wird die Bewegung zeitlich (37,3). Alle Kräfte erneuern sich dabei beständig in ihrem Sein und ihrer Individualität (vgl. die Lehre von der Momentaneität des Seins bei den Sautrantika), daher die Dauer der Bewegung (31,13).

Gott ist seinem Wesen nach das Sein, der notwendig Seiende (6,24). Seine Existenz ist für den Menschen evident, da das formelle Objekt des Erkennens das Sein ist (7,26). In allen Beziehungen ist Gott per se notwendig (7,39) und einer, während die Vielheit ein Zeichen der Kontingenz ist (8,24). Die kontingenten Dinge werden von Gott verursacht, sind also in sich kontingent, a causa notwendig. Das ganze außergöttliche Sein strahlt aus der Gottheit wie aus einer Lichtquelle aus (16,24), ohne daß es jedoch als Wirkung Gottes (24,2) bezeichnet werden darf; denn es bleibt mit Gott verbunden (gemäßigter Pantheismus), wenn es als Fundament der Dinge auftritt. Diese sind Determinationen jenes emanierenden Seins (Vermeidung des extremen Pantheismus; 23—24,3). In dem Vorwurfe, der Gottesidee des Islam nicht gerecht zu werden, wird wohl die Anklage auf Häresie, unter der Schirázi zu leiden hatte, bestanden haben (s. Einleitung). Die Dinge (25,11) besitzen weder eine selbständige (von Gott losgelöste — Deismus) Realität, noch sind sie mit Gott identisch. Unser Erkennen von den Dingen (25,25) ist eine Schöpfung Gottes, und zwar individuell derselbe Emanationsakt, mit dem das Sein der Weltdinge aus Gott ausfließt. Die Wesensgleichheit aller Religionen (25,41) ist keine Gleichwertigkeit derselben. Sie schließt nicht aus, daß der Islam die vollkommenste Religion ist. — Gott erkennt (34,35) alle individuellen Dinge in dem ihnen gemeinsamen Sein, dessen Erscheinungsformen sie sind. In ihm (178,4), dem Ursein, sind alle Weltdinge aktuell, aber eminentiori modo enthalten. Gott erschaut dieselben also intuitiv in seiner eigenen Seinsfülle und dem Sein, das, von Gott ausfließend, den Dingen das Dasein verleiht. Dieses ist im Grunde die Lehre der Ṣufis (185,26), die Schirázi mit wissenschaftlichen Beweisen gestützt haben will. Gottes Existenz ist gewissermaßen die Existenz aller Dinge (13,804). Das Wollen Gottes ist sein Erkennen bezüglich der Weltordnung (186,35 — philosophische Thesis). Es existiert nur ein einziges Individuum des Seins, das in Gott als notwendig erscheint, in den Geschöpfen als kontingent (187,21ff.) und dessen Anfang, Ende und Wesensform Gott ist.

Die reinen Geister sind ewig, dabei aber kontingent auf Grund ihrer einfachen Wesenheit (9,27). Der aktive Intellekt (11,14) erschafft die Formen der sublunarischen Welt aus dem Nichts und ebenso erschafft jeder Geist seine Erkenntnisformen. Im Erkennen tritt unser Geist mit der höheren, himmlischen Geisterwelt in Beziehung (11,20), indem er unter deren Einflusse seine geistigen Inhalte erschafft (11,13) — ferner auch mit der Welt der Archetypen (Schemen, Abbilder). Diese sind unmaterielle, aber mit Dimensionen ausgestattete Abbilder und Vorbilder der materiellen Dinge, die unseren Phantasiebildern entsprechen, nicht unseren Begriffen wie die reinen Geister (11,36). Den

Arten der Dinge stehen Naturkräfte vor (22,26), die die Dinge nach Art der platonischen Ideen beeinflussen. In drei Stufen zerfällt das »Sein«, d. h. die Erscheinungsform des Wirklichen: 1. Gott, 2. die geistigen Substanzen und 3. das aus Gott emanierende Dasein, das alle Dinge zur Aktualität bringt (23,26). In den geistigen Dingen fallen Individualität und Wesenheit zusammen. Sie können daher nicht im eigentlichen Sinne definiert werden (32,7), da zur Definition Materie und Form, d. h. in ordine logico: Genus und Differenz, gehören. — Der aktive Intellekt, der die Mondsphäre belebt, ist der letzte der himmlischen Geister. Er wirkt beim Erkennen in unseren Seelen (33,9). Nach den Erkenntnisinhalten teilt man das All in drei Welten ein (36,18).

Der Mensch vereinigt in sich die beiden Erscheinungsformen des Wirklichen, das Geistige und Materielle. Sein Erkennen der Welt ist ein sich Versenken des Menschen in Gott, so daß unser Geist im Wesen Gottes den Emanationsakt sieht und in sich aufnimmt, mit dem Gott die Welt »erschafft«. Unser Erkennen ist also ein Erschaffen und identisch mit dem Erschaffenwerden der Welt (25,25). Aus der individuellen Ursache erkennen wir nämlich die individuelle Wirkung, aus dieser rückschließend jedoch nur die Ursache im allgemeinen (25,34). — Der innere Sinn vereinigt räumlich und zeitlich nebeneinander liegende Dinge zu einem Bilde (27,25). Eine eigenartige Lehre Schirázis formuliert er in die Worte (31): Erkennender und Erkanntes zu sein, gehört zu den wesentlichen Akzidenzien des Seins als solchem, d. h. überall, wo S e i n vorhanden ist, ist dasselbe erkennend oder erkannt. Beide Kreise fallen dem Umfange nach zusammen. Erkennen ist die einfache Existenz eines unkörperlichen Dinges (32,17). Unsere Fähigkeiten sind nicht die Substrate der Erkenntnisse, sondern deren O r t e , wo sie in die Erscheinung treten. Die Erkenntnisse selbst sind S u b s t a n z e n (32,29). Diese empfängt der Geist durch Emanation aus Gott. Schirázi ist sich bewußt, auch in diesem Punkte etwas ganz Neues und Durchschlagendes zu lehren. Das Unkörperliche (33,27) ist wesentlich »Erkennen«. Beide Begriffe fallen zusammen. Obwohl aber Geist und Erkennen identisch sind, ist letzteres eine Emanation aus Gott. Es gibt vier Arten desselben (33,35), die sich durch zunehmendes Abstreifen der Materie unterscheiden. Materialität (34,38) ist identisch mit Unerkennbarkeit. Das Denken ist jedesmal eine neue Entelechie der Seele (36,8). Der Erkennende (111,2) wird im Zustande der Vereinigung mit dem aktiven Intellekte Erkanntes und Akt des Erkennens. Auch das Sehen (111,10) findet durch eine Verbindung der Seele mit der himmlischen Welt statt, in der die Seele sich ein optisches Bild verähnlicht. Im Traume trennt sich die Seele vom Leibe (und wandert in eine höhere Welt). Trotzdem »leitet« sie auch dann noch den Körper (164,28). Das Sehen (191,18) besteht darin, daß die Seele ein optisches Bild hervorbringt und verursacht. — Es gibt drei verschiedene Arten von Pneumata als Träger der Lebensfunktionen: die vegetativen, physischen in der Leber, die animalischen im Herzen, die psychisch-menschlichen im Gehirne. Sie sind mit den Sphären wesensverwandt (226 ob.).

Die Himmelssphären sind belebte Wesen (67,27). Sie sind der Thron Gottes, empfangen die von Gott emanierenden Archetypen der Dinge und übermitteln sie der niederen Welt (92,6). Das Pneuma (98,8) ist eine per se lebende, himmlische Substanz, die in uns das Leben und die Lebenswärme bewirkt. Das Licht ist keine körperliche Substanz (103,15), sondern eine einfache Wesenheit und identisch mit dem Sein — Einfluß Suhrawardis.

Dem Makrokosmos (Welt der 1. Geister, 2. Pneumata — Schemen — und 3. Körper) entspricht der Mikrokosmos (113,29). Was in dieser Welt kompakter und dunkler Körper ist (130,28), ist in der himmlischen Licht (Einfluß Suhrawardis) und lebend (vgl. die Theologie des Aristoteles, passim). Die letzte Stufe im Weltall nimmt die Hyle ein, die der Sitz aller Passivität und Potentialität ist (142,9). Sie emaniert durch Vermittlung der Kontingenz aus den geistigen Substanzen. Die Form ist das Instrument, die Ver-

mittlung (145,10. 18) des göttlichen Wirkens auf die Körperwelt. Sie determiniert das Wirken der Universalursache auf einzelne, individuelle Wirkungen in der Materie. Die Hyle (145,22) ist ihrer Natur nach etwas Universelles. Die Welt ist zeitlich aus den Ideen und Archetypen entstanden und wird wiederum zugrunde gehen. Die Formen (149,2) besitzen die Natur des Lichtes. Die Dinge besitzen (299a 19 S. 154,12) nur ein momentweises Dasein.

Die Körper sind aus Wesensform und Materie gebildet. Die Form ist das determinierende und unterscheidende Moment. Daher kann die Materie der Himmelskörper sich v o r Hinzutreten der Form nicht von der sublunarischen Materie unterscheiden (Kritik Avicennas). Die Naturkraft ist ein unkörperliches Inhärens der Form (161,9). Es gibt keine universelle Form der Körperlichkeit, die der Hyle zuerst zukomme (Lehre Avicennas), um von der spezifischen Form ihre Entelechie zu erhalten (162,34), sondern es besteht nur e i n e e i n z i g e Form, die dem Kompositum die Einheit und das Dasein verleiht. Im Kompositum werden die elementaren Formen »vernichtet« und die neue Form durch Emanation aus den himmlischen Agenzien verliehen (170,22). Die Elemente bestehen potentiell in der Mischung weiter. Diese ist also nur in ihrer Eigenschaft, nicht in ihrem Wesen homogen (168,31). Eine Fernwirkung (ohne Tangieren von Ursache und Wirkung) ist möglich (ib. 38).

Der Glaube beruht auf einer übernatürlichen Ordnung, die w e s e n t l i c h , nicht nur graduell von der natürlichen verschieden ist und deren M y s t e r i e n uns durch den Propheten vermittelt werden. Die prophetische Kraft (34,4) bedeutet eine vollkommenere Disposition der Erkenntnisfähigkeit, als sie jemals von der bloßen Natur erreichbar ist[1]). Sein Erkennen ist daher ein ganz anderes als das natürliche Erkennen. Es ist eine höhere Form der Emanation aus dem aktiven Intellekte. Der Begriff von Mysterien, d. h. Dingen, die die natürliche Erkenntniskraft übersteigen, ist wie bei allen Philosophen des Islam so auch für Schirázi ein selbstverständlicher (34,25). Die Erscheinungen, von denen Mohammad und die Heiligen des Islam berichten (87,8), werden als Tatsachen angenommen.

---

[1]) Diesem scheint 30,39 zu widersprechen. Der Originaltext lautet (214a 18): »Die höchste Vollendung der Schlauheit (die den Mittelbegriff findet), ist der Scharfsinn, und dessen letzte Vollendung (durch eine besondere Gnade Gottes) ist die prophetische Kraft, von der der Koran spricht: »Ihr Glanz leuchtet auch, wenn sie kein Feuer berührt« (24,35). Eine übernatürliche Unterstützung des natürlichen Intellektes scheint auch in diesem Texte dem Verfasser vorzuschweben; denn über die höchste Vollendung der Natur geht die prophetische Kraft noch h i n a u s. Diese verhält sich wie ein selbstleuchtendes Licht, also ein Erkennen höherer Ordnung, während die Natur in sich nur die Fähigkeit für die Aufnahme der göttlichen Erleuchtung bedeutet.

Chronologisches Verzeichnis der vorkommenden Eigennamen (nach dem Originale).[1])

845 Naẓẓám 279 b 9 (Widerspruch in der unendlichen Geteiltheit der Körper).

865 Muslim Traditionssammlung (saḥíḥ) 361 a.

877 ibn Ishák (Ḥunain) suchte die Atomistik zu widerlegen 267 b 11 unt.

910 Gunaid (abul Ḳásim al Bagdádi), der Meister der obsiegenden Richtung (der orthodoxen Mystiker. Zu der Tradition (149 b unt.): Einst existierte Gott, ohne daß mit ihm ein anderes Ding vorhanden war, bemerkte er: Auch jetzt verhält sich die Sache noch so (da die Welt nicht außerhalb Gottes besteht). Br. I 199 Nr. 3).

922 Hallág kitāb aṭṭawāsīn wal jawāsīn 454 a 18, eine mystische Schrift, die z. T. über den Geist handelt, mit dem Werke ʿawārif almaʿārif »Die Gaben der Erkenntnisse« zusammengestellt (vgl. Br. I 440), herausgegeben von Louis Massignon, Paris 1913.

932 Razi, Muhammad ibn Zakarija.

939 Kulíni (Br. I 187). Kompendium der Religionswissenschaft (alkáfi) 453 b 23; 360 b 6 unt.

950 Farábi.

1. Die Harmonie zwischen den beiden Ansichten über das Sehen (Sehstrahl und Einprägung eines optischen Bildes; algámʿ bain alraaini) 489 b 8 unt.

956 Masúdi (Br. I 143 ff.).

991 Ibn Bābuija (Br. I 187), Traditionarier.

1. Der Sinn der Berichte über den Propheten (maáni-laḫbár) 507 a Mitte. (Dort werden ferner genannt 1. Saijid alábidín (Ali bn al Husain), 2. Gafar bn Muhammad, 3. Hischám bn Sálim.)

2. Die Einheit Gottes (kitab attauhíd; unbekannt) 360 b 5 unt.; 361 a 3 unt.

996 Wáïẓ aus Mekka, der Prediger Br. I 200. Die Nahrung der Herzen. 454 a 10; 502 b unt.

1037 Avicenna

1. kitab almubáhaṭát »Untersuchungen« 279 b 5 unt.; 442 b 5 unt. (Br. Nr. 25).

2. almagális alsabʿa; Die sieben Sitzungen 482 b 12 unt.

3. Die Philosophie der Erleuchtung (alḥikma almuschriḳíja) 489 a 20.

4. Die gerechte Verteilung des Für und Wider (Antworten und Zugeständnisse; kitab alinṣáf walintisáf). Es enthält »Aussprüche, kurze Formulierungen von philosophischen Gedanken, die Avicenna hinterließ«, eine Enzyklopädie 40, 8 unt. Er bespricht das Problem der Realität resp. Subjektivität der transzendentalen Begriffe (Sein, Notwendigkeit usw.).

5. Brief an einen Schüler, S. 165 a unt. (über die Zunahme in der Quantität).

---

[1]) Die hier genannten Zitate beziehen sich auf den arabischen Text und sind in der Übersetzung zum Teil nicht verwertet.

6. Anmerkungen zu der Genesung der Seele (attalikát ala alschifá) 361 b und oft (Br. Nr. 21).

1038 Behmenjár, talmíd ibn Sina, auch eltalmíd, der Schüler genannt.

1. taḥṣíl = Klarstellung; 276 b 4; 8, 12 unt.; 190 a 3 wird er mit Tusi und Suhrawárdi auf eine Linie gestellt. An Bedeutung folgen diese nach der Schätzung Schirázis unmittelbar auf Avicenna.

2. Das (höchste) Glück (albahga wassaáda), ein bisher unbekanntes Werk 328 b Mitte.

1048 Birúni. Brief an Avicenna 269 b 10.

ca. 1050 Láukari, abul Abbás (Laukar in Ḫurasán) 340 b (Er lehrte über das Wissen Gottes dasselbe wie Avicenna). Er wird neben Behmenjár genannt. Seine Zeit fällt daher vielleicht in das Jahrhundert des letzteren.

1088 Harawi, genannt der Meister Ansári (Br. I 433).

1. Die Stationen der Erdenpilger 148 a unt.

1111 Gazáli 1. iḥjá Neubelebung der Religionswissenschaften.

2. almadnún »Die esoterische Lehre« 483 b 8.

1131 Majánagi (gen. Hamadáni; Br. I 391 Nr. 18) Blütenlese der Wahrheiten (Zubdatalḥaḳáïḳ) fol. 146 b 12 (zit. neben Gazáli) 413 b.

1145 Sáwagi (ibn Sahlán; Br. I 456), ṣáḥib albaṣáïr »Das Buch der Einblicke« zu vgl. mit: Tauḥídi 1009†: baṣáïr alkudamá; Gedanken der griechischen Philosophen. Br. Nachträge II 695 zu I 244) fol. 215 b 10 unt.; 275 a Mitte.[1])

1153 Schahrastani

1. Der Bekämpfer der griechischen Philosophen (muṣári' alfalasifa) 325 b 4 unt. (Br. I 429 Nr. 4).

2. »Der göttliche Baum« (Der Weltenbaum, die Weltenesche, d. h. die metaphysische, d. h. göttliche Stufenfolge der Geschöpfe. esschajara alilāhíja) 340 b Mitte (Die Wesensformen sind Erkenntnisakte Gottes, Übereinstimmung mit Suhrawardi) vgl. 1250 Schahrazúri (vielleicht durch Namenverschreibung dem Schahrastani zuerteilt).

1155 ibn Malka aus Bagdad; Br. I 460 Nr. 9. saḥib almutabar = der Verfasser des »Beachtenswerten in der Philosophie«. 223 a 9. Der Verfasser dieses Buches ist identisch mit abul Barakát, den Tusi häufig erwähnt (vgl. Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. XXII S. 413 Nr. 27 = Nr. 32 und 416 Z. 25 Nr. 9). Von Schirázi wird er ebenfalls nur abul Barakát genannt. Er muß ein großes Ansehen genossen haben, was sich aus den häufigen Zitaten seiner Lehren ergibt. Schirázi verhält sich ihnen gegenüber jedoch sehr kritisch. Läßt ihnen in ablehnenden Fällen aber die Ehre einer eingehenden Widerlegung zukommen.

1191 Suhrawardi

ṣáḥib almuṭāraḥát, Verfasser der (philosophischen) Unterhaltungen, fol. 215 b 10 unt. (stellte 5 Kategorien, Substanz, Quantität, Qualität, Relation und Bewegung, auf) 107 b 11; 259 b 9. »Sein großes Buch, das almaschári', Wege, walmuṭáraḥát genannt wird« 265 a 5, 278 a 4 unt., 289 a 5 unt. (Die Unterhaltungen, die die Wege und Hindernisse, elmaschari' walmuḳáwimát genannt werden); 460 b 6; 40, 8 unt.: kitab almuscháraát, d. h. »Die Diskussionen« (Die Transzendentalia sind rein logische Begriffe) mit Brockelm. I 438 Nr. 9 identisch?

ṣáḥib hikmat alischráḳ 216 b 8 unt. (Br. I 437). 416 a Glosse.

---

[1]) Vielleicht ist derselbe mit Tauḥídi zu identifizieren; vgl. das folgende Verzeichnis.

ṣáḥib attalwiḥát allauḥíja walarschíja »die Erklärungen aus der himmlischen Tafel und dem göttlichen Throne« 264 b 6 unten; 275 b (Der Körper ist aus Substanz und Akzidens, der Ausdehnung, zusammengesetzt, nicht aus Materie und Form). 276 a (die Hyle ist eine Substanz).

1210 Rázi gen. alimám (der Vorbeter und Prediger) 223 a 9. Er tritt als der die ganze Entwicklung der islamischen Theologie bestimmende Denker hervor, im Vergleich zu dessen Glanz Gazáli vollständig erlischt. Er wird auch als sahib almulaḫḫaṣ, Verfasser der Erklärung, bezeichnet (vgl. Br. I 507 Nr. 24), oder als sahib almabáḥiṯ almuschriḳija, Verfasser der mystischen Untersuchungen (vgl. Br. I 507 Nr. 21), oder der wahrhafte Schaich (alschaiḫ alsadúḳ als Verfasser der Dogmen, alitikadát).

1. Kommentar zu Avicenna: Die Hauptprobleme der Philosophie (scharḥ ujún alḥikma; Br. I 455 Nr. 23) 47, 8 unt.

1230 Nischabúri (Attár Faridaddín)

1. Die Gespräche (Logik) der Vögel (mantik aṭṭair) 335 b (Gl. unt.).

1234 Suhrawardi

Die Gaben der Erkenntnisse (awárif almaarif) 454 a Mitte; 364 b unt. (mit Rúmi genannt).

1240 Arabi, gen. »Vorbild der Mystiker« (ḳúdwat almukáschifín) Futuhat 415 b Glosse.

1250 Schahrazúri

1. ṣáḥib taríḫ alḥukamá, Verfasser der Geschichte der weltlichen Gelehrten 264 b 3 unt. (vielleicht identisch mit Br. I 468 Nr. 30 ad 1: raudat alafráḥ, von Schirázi 400 b 11 unt. als rauḍat alganán, Garten des Herzens, bezeichnet.

2. scharḥ attalwiḥat; Komm. zu Suhrawárdi: »Erklärungen«. 264 b 3 unt. (bisher unbekannt; vgl. Br. I 437 ad 2 und 469 Nr. 2).

3. Der göttliche Baum (Br. I 469 Nr. 3) 26 Mitte.

4. Kommentar zu Suhrawardi: »Die Philosophie der Erleuchtung« (I 437 Nr. 1 b fehlt I 468 f.) 402 a. Wegen seiner Bedeutung wird er schlechthin der Kommentator der Philos. d. Erleuchtung genannt (schárih hikmat alischráḳ); während er als Verfasser seines ersten Buches ṣáḥib alrauḍa heißt.

1273 Tusi

1. Dogmatik (tagríd) 258 a 9.

2. almiád almúschriḳi, Das mystische Vermächtnis (Versprechen) zit. v. Sádik zu Schirázi 461 b ob.

3. muṣári' almuṣari »Der Totschläger des Totschlägers« 102 b 12.

4. Kommentar zu Avicenna: »Thesen und Erklärungen« (ischarat; genannt muḥaḳḳiḳ maḳáṣid álischarat = Erforscher der Ziele — Intentionen — der »Thesen«) 182 a und oft.

5. Kritik der Offenbarung (naḳd altanzíl); 22,4 fi naḳdai altanzíl walmuḥaṣṣal).

6. Das Entstehen der Vielheit aus der Einheit (fi ṣudúr alkaṯír 'an alwáḥid) 330 a 1.

7. Kommentar zu der Abhandlung über die Wissenschaft (scharḥ risálat alilm) vielleicht zu dem Werke Avicennas: Die Wissenschaft und Vernunft (Br. I 456 Nr. 57) 357 b 8 unt.

1273 Ḳúnawi (Ḳónawi, Sadraddin) 340 b Mitte

1. Schlüssel zu dem Geheimnis der göttlichen Einheit (in der Gott die Realität aller Dinge vereinigt) und der Vielheit (der Geschöpfe miftaḥ ġaib algam' wattafṣíl) 147 b 6 (wohl identisch mit Br. I 450 Nr. 9).

2. Kommentar zur ersten Sure des Koran (tafsir alfátiḥa) 147 b 8. Fol. 148 a 14 wird er »der Schüler des Arabi« genannt, der mit dem Meister in den Prinzipien übereinstimme und sich nur in Worten von ihm trenne.

3. Einige Traditionen (risala fi báḍ alahadíṯ vielleicht identisch mit Br. I 449 Nr. 2: »Die vierzig Traditionen«). 150 a Mitte. (»Die Emanation des Seins aus Gott wird entsprechend der Aufnahmefähigkeit jeder Seinsstufe determiniert.«)

1277 ibn Kammúna schárih altalwiḥát (Br. I 437 ad 2) 27 Gl. 327 b unt.

1291 Samarkandi (Br. I 468)

Logik. alḳusṭás; 6, 2.

1311 Schirázi, sahib scharḥ alkulliját

Kommentator des Werkes Avicennas: »Die Universalbegriffe des Kanon der Heilkunde« (Einleitung des Kanon).

2. scharḥ hikmat alischráḳ 459 b. (Es könnte auch sein, daß der Kommentar Schahrazúris mit diesem Titel bezeichnet wird.)

1330 Kascháni (Kamaladdín Abdarrazzáḳ al Káschi) 4 Gl. des Sabziwári.

1336 Simnáni (Alaáddáula)

1. Glosse zu den »mekkanischen Erleuchtungen«, dem bekannten Werke des Arabi 1240†. Sie bezieht sich auf einen Kommentar (Br. I 242 Nr. 11 und II 166) des genannten Werkes. 147 b unt. wird der Verfasser sahib alurwa (Verfasser der Schrift: »Das kostbare Geschenk«) genannt. Da Schirázi den Simnáni beständig mit Ḳónawi (1273†) und Arabi zusammenstellt, liegt die Vermutung nahe, daß die Glossen des Simnáni sich auf einen Kommentar des Ḳónawi zu den »mekkanischen Erleuchtungen« beziehen.

2. Der Fliehende und der Wiederkehrende (alschárid walwárid, in philosophischer Bedeutung: Die widerlegte und die von neuem auftretende, die belanglose und die stichhaltige Objektion — Br. II 166 Nr. 2 unbekannt) 149 a 4 unt.

3. Die Stufen der Himmelsleiter (madárig almaárig) 149 a 3 unt.

4. Die Inhalte der Dogmen (fawáíd alaḳáíd) 149 b 3 unt. »Simnáni berichtet in dieser Abhandlung eine eigene Vision in der er alle Dinge außer Gott sich in Nichts auflösen sah.«

1348 Isfaháni. Zu seinem Kommentare (zu der Dogmatik des Tusi; Br. I 509) schrieb Schirázi Glossen. 486 a 11.

1389 Taftazáni (Br. I 425)

scharih almakásid Kommentator Gazális: Die Ziele der Philosophen (fehlt Br. II 215 b).

1413 Gurgáni sahib haschiat attagríd

1. Glosse zu Isfaháni 1348†: »Kommentar zu der Dogmatik des Tusi«; 311 b 13 unt. Er wird »Lehrer des Dauwáni (ustaḍ addauwáni elscharíf) genannt 313 b unt., ferner essaijid (13 Gl.) oder assaijid assanad (12 Gl.). alhawaschi ashsharifíja sind seine Glossen, wohl meistens die zu Isfaháni. 339 b Mitte (ṣáḥib ḥawáschi attagríd).

1414 Firuzabadi Ḳamús 323 a Gl. (Br. II 181).

ca. 1485 Maibudi

Kommentar zu dem Diwán unseres (Sadik, der Glossator Schirázis) Meisters; 463 a Seite.

ca. 1500 Ein nicht genannter Zeitgenosse Dauwánis (S. 78 f.) lehrte: 1. Das Sein ist früher als die Wesenheit; denn zuerst muß ein Ding dasein. Dann erst kann es ein bestimmt geartetes Ding sein. 2. Zwischen dem ens logicum und dem ens reale besteht eine gemeinsame Materie; denn zwischen beiden findet ein Prozeß des Veränderns statt, indem das Ding der Außenwelt zum ens logicum wird.

1501 Dauwáni

1. Das Vorbild der Wissenschaften (namúḏag alulúm) 103 b 15.

2. Kommentar zu Suhrawardi: »Die Tempel des Lichtes« (scharḥ alhajakil alnurija) 328 b 1.

1505 Sujuti ṣáḥib durrat altag (Die Perle des Diadernes Br. I 395 Nr. 17 u. II 155 Nr. 255).

1523 Schirázi (Sadraddin mu'áṣir addauwani) Zeitgenosse des Dauwáni (Br. I 509 II c) 330 a (Er bezeichnete Gott als das S e i n dem Wesen nach). Er wird als al'alláma »Der große Gelehrte« bezeichnet.

1542 Schirázi (Giataddín), Sohn des Schirázi 1523†, 330 b (Br. I 509 II c).

Glosse zu Tusi: Dogmatik (ḥawáschi attagríd; 330 b 7 unt.

ca. 1600 Ḫ ú f r i (unbek.) alalláma, der große Gelehrte. Er verfaßte eine Abhandlung: fi nafj alguz' Widerlegung der Atomistik. 267 b 14 unt.

2. Glosse zu einem nichtgenannten Texte (alḥáschia alḥufrija). Zu dieser schrieb Lahígi eine Superglosse 331 b Gl. des Sabziwári.

ca. 1600 Ámiri; abul Hasan

Die Grenze der Ewigkeit (alamad ala alabad, behandelt nach Schirázi 298 b 22 die Abgrenzung der zeitlichen Geschöpfe gegenüber der Ewigkeit Gottes).

1640 Schirázi zitiert von sich selbst.

1. ścharḥ ḥikmat alischráḳ Kommentar zu Suhrawardi: Die Philosophie der Erleuchtung 229 a 12 unt., auch (457 b 21) ta'liḳát ḥikmat alischráḳ genannt [1]).

2. Anmerkung zu den Grundprinzipien der Mystiker (der Schule Suhrawardis; taliḳ ala ḍawábiṭ alischráḳijín) 229 b.

3. Kommentar zu Abhari: Führung zur Weisheit (Brockelm. I 464); auch scharḥ alhidája alátiríja, Komm. zur »ätherischen«, d. h. mystischen Führung zur übersinnlichen Welt genannt Schirázi 253 b 12; 267 a 14; 175 a 13. (»Die Schwierigkeiten Avicennas, ob in dem W a n n eine Bewegung statthaben könne, haben wir in dem Komm. z. hidája aufgeklärt.«)

4. Abhandlung: Nachweis des zeitlichen Entstehens der Welt (risalat iṯbát alhudúṯ) 297 a 17. »In einigen unserer Abhandlungen haben wir gezeigt, daß das Erkennen kein Abstraktionsvorgang ist« 102 a 11 unt. (ein selbständiges Werk Schirázis?) 139 a 4 unt.: Wir haben eine besondere Abhandlung geschrieben und in dieser die angeregten Fragen (Ursache der kontingenten Verhältnisse in der Welt, z. B. Ort und Zahl der Sterne, Größe der Welt, Zeitlichkeit der Schöpfung usw.) erklärt, indem wir die Prämissen betreffs der in Frage kommenden Prinzipien auseinandersetzten.« (Sie soll erweisen, daß die Welt einen f r e i w ä h l e n d e n Schöpfer habe. Es könnte daher auch sein, daß sie mit Nr. 7 identisch wäre oder schließlich eine besondere Schrift bildete. Letzteres bestätigt die Glosse Sabziwáris:

---

[1]) Vielleicht ist dieses Werk identisch mit dem, welches Schirázi sonst (z. B. 459 b 6 unt.) alhawáschi (die Glossen, d. h. zu Suhrawardi) nennt. In demselben begründet er die Präexistenz der Seelen, leugnet aber gegen Schirázi (1311†) die Seelenwanderung). Diese Glossen beziehen sich vielleicht auf den Kommentar Schirázis (1311†) zu Suhrawardi. Daher werden sie als G l o s s e n , nicht als Kommentar bezeichnet. Als haschiat hikmat alischráḳ (G l o s s e zu Suhrawardi) wird diese Schrift auch S. 13 von Sabziwári bezeichnet. 130 a unt.: »In den Glossen, die ich der Schrift Suhrawardis beifügte, und auch in dem Kommentare zu ihm habe ich die Lehre dieses Philosophen von der Ursache gebilligt, ausgenommen die von der Ewigkeit der Seele.« Nach diesem Texte scheinen zwei Werke Schirázis zu Suhrawardi, ein Kommentar und Glossen bestanden zu haben.

»Diese Abhandlung ist uns nicht zu Gesicht gekommen. Sie enthielt jedoch fast dasselbe wie »Die Zeugen für das Dasein Gottes« = Nr. 7; 167 b 9: »Über das zeitliche Entstehen der Welt und alles dessen, was in ihr ist, haben wir eine Abhandlung geschrieben.«

5 a. Das erste Prinzip und die Rückkehr (kitab almabda' walmaad; vgl. das gleichnamige Werk Avicennas Br. I 456 Nr. 42) zitiert von Ṣádik, Glosse zu 433 a unt., 434 b, Seite. 435 a, Seite. 472 a unt. 6 (Gl.); 26 Gl.; 326 b Mitte (die Seele kann keine Einwirkungen von dem Leibe empfangen); 330 b Gl.

5 b. Die Auferstehung (identisch mit 5 a?) 490 b 22: »Wir haben eine besondere Abhandlung geschrieben, in der wir die Auferstehung aller dem Werden unterworfenen Dinge bewiesen, sogar der leblosen Körper, der Pflanzen. Sie alle kehren zu Gott zurück. Das Prinzip dieses Beweises lautet: Im Bereiche des Wirklichen kann es nichts Zweckloses geben (das der absoluten Vernichtung anheimfällt), noch gibt es in der Schöpfung etwas Ruhendes, Stabiles. Alle Geschöpfe befinden sich also auf dem Wege eine Entwicklung ihres Seins zu Gott hin, jedoch jedes Ding entsprechend seiner Art in einer besonderen Auferstehung.« (Der Titel scheint kitab (oder risalat) alḥáschr gelautet zu haben, wenn die Identität mit 5 a nicht vorhanden ist.)

6. Glossen zu Tusis Dogmatik (ḥawáschi attagrid; Br. I 509 Nr. 2 b sub. 3; Todesjahr Schirázis dort 1529. Er bestätigt also damit die Vermutung, die ich im Arch. f. G. d. Philos. XXII 404, 5 ausgesprochen habe, daß dieser Schirázi mit dem Schirázi 1640† (Br. II 413) identisch sei; 486 a 11.

7. Die göttlichen Zeugnisse für das Dasein Gottes (alschawáhid arrububíja) 9 Gl.; 113 Gl. Es behandelt auch die Beweise für die leibliche Auferstehung (taḥḳíḳ almaād algismáni; Suhrawardi: Die Philosophie der Erleuchtung S. 535 Gl. Schirázis).

8. Die Überwindung des Dualismus (ṭarḥ alkaunain: Abweisung der Zweiheit der Seinsweisen). »Wir haben einen Beweis für die Thesis aufgestellt, daß alles außergöttliche Sein nur Schemen, Refraktionen des Lichtes oder Schattenbilder sind und haben eine besondere Abhandlung über dieses Problem geschrieben, die wir betitelten: D. Ü. d. Dual. 10, 5.

9. Die Geheimnisse der Koranverse (asrár alaiát) 31 (Gl. des Sabziwári); 336 a (Gl. Das Objekt wird in einem negativen Satze anders aufgefaßt als in einem positiven.)

10. Glosse zu Avicenna: Die Genesung der Seele (haschiat almusannif ala asschifá; 120 Gl. des Sabziwári). Die arab. Hs. Berlin, Minutoli 229 Ahlwardt Nr. 50, 45 enthält manche Glossen eines Ṣadr zur Metaphysik Avicennas, die wohl aus dem Werke unseres Sadraddin (Schirázi) entnommen sind. Diese Hs. wurde 1672 in Isfahan geschrieben, also 32 Jahre nach dem Tode Schirázis[1]). 155 b (Gl.), 203 a (Gl.).

11. Die Erkenntnisse (almaschá'ir)[2]) 152 Gl. Einen Kommentar dazu schrieb Nuri (Muhammad Ali), der auch Glossen zu Lahígi (»Die aufgehenden Sterne der Offenbarung«) verfaßte (Lahígi 77 b Gl.).

12. Der Thron Gottes (alarschíja) 152 Gl. eine mystische Abhdl.

ca. 1659. Dāmád (Báḳir al Husáini). Der klare Horizont (alufk almubín?) 39, 22, das contingens ab alio wäre, wenn man es aufstellen wollte, dem necessarium ab alio und dem impossibili ab alio entgegengesetzt. Dieser Begriff würde aber nur die von

---

[1]) Sie wurden in Teheran mit der Metaphysik Avicennas (o. J. ca. 1300?) lithographiert.

[2]) Vielleicht zu übersetzen: »Die Sinnesorgane«.

außenkommende Notwendigkeit leugnen, nicht die Notwendigkeit schlechthin. Ein contingens ab alio wäre dadurch also noch nicht gegeben.) Br. II 341 Nr. 32. Die Datierungen, die das Todesjahr Schirazis früher als 1640 ansetzen, sind also irrig. In der Art, wie Schirázi diesen Dāmád zitiert, liegt es ausgedrückt, daß er einen Zeitgenossen meint, und zwar einen sehr bekannten. Nur der Titel des Werkes wird genannt. Der Verfasser muß allen bekannt gewesen sein und scheint zur Zeit Schirázis noch gelebt zu haben. Vielleicht könnte man aus dieser Sachlage schließen, daß das Todesjahr Schirázis etwas später als 1640 anzusetzen sei.

ca. 1670 Lahígi: 1. Die aufgehenden Sterne der göttlichen Offenbarung (Kommentar zur Dogmatik Tusis; Br. I 509 Arch. f. Gesch. d. Philos. XXII 406 ff. schawárik alilham). Schirázi zitiert ihn nicht; Nur sein Glossator Sabziwári zitiert ihn 11 u. passim. Eine Glosse des letzteren klärt durch eine gelegentliche Bemerkung in der Glosse fol. 331 b das Verhältnis auf: Lahígi ist der Schüler Schirázis [1]).

2. Superglosse zu Hūfri (haschia ala alhaschia al Hufríja). Die Glosse Hūfris ca. 1600 ist unbekannt.

ca. 1800 Hānsári: Glosse zu Avicenna: »Genesung der Seele« (haschiat alschifá) 7 (Gl. von Sabziwári (vgl. Arch. f. Gesch. d. Philos. XXII 401).

ca. 1800 Sabziwári, Glossator der Metaphysik des Schirázi (d. ersten »Reise« von den »vier Reisen«).

1. Die Kostbarkeiten der Perlen (event. die kostbarsten Perlen; gurar alfaráïd) 178 a. (Dieses Werk ist ein Gedicht, das unter anderem die Natur der Bewegung — der freiwilligen und unfreiwilligen — bespricht).

ca. 1862 Ṣádik, Muhammad

Schirázi verfaßte ein Werk unter dem Titel: alschawáhid alrububija, d. h. die Zeugen für das Dasein Gottes (aus der Stimme des Gewissens genommen) (vgl. Arabi 1240† Br. I 444 Nr. 31). Dazu schrieb ein Unbekannter einen Kommentar, den der Glossator Schirázis mit Anmerkungen versah 416 oben: fi hawáschína ala alschawáhid alrububíja 425 a Seitenrand.

Vorläufig undatierbar sind:

'Amid (oder 'Umaíd; abul Faḍl), genannt alustaḏ, der Lehrer, 299 b 4 berichtet über die griechischen Philosophen, sie hätten den Himmel als ein Zoon, animal aufgefaßt.

Naḥwi, Jahja (vgl. d. folgende Verzeichnis sub. 650).

Widerlegte nach Schirázi 298 b 12 unt. das »bekannte« Buch des Empedokles (Abarakles), das die Ewigkeit der Welt erweisen wollte.

---

[1]) Die Hauptthesen seines Werkes habe ich in der Zeitschrift: »Der Islam« III 91—131 zusammengestellt.

Die von Schirazi zitierte Literatur und die erwähnten Philosophen chronologisch geordnet (nach der Übersetzung).

Aristoteles: 1. Theologie (IV—VI Enneade Plotins) 6,3. 7,12. 18,3. 28,36. 33,23. 152,9. 176,11. 184,6. 14. 192,1. 194,12. 195,10 (Quelle für Suhrawardi). 195,40. 200,16. 41 ff. 231,24. 242,10. 30. 248,22. 30. 258,29. 36. 261,2. 272,7.

2. Metaphysik (Buch I) 153,31.

3. Über den Himmel 176,13. 194,12.

4. Psychologie 176,13.

5. Der Apfel 242,10 f.

Porphyrius: 1. Die Erkenntnis der Göttlichkeit (Gottesherrschaft) 154,31.

2. Isagoge 207,3.

Themistius: Kommentar zu Aristoteles 176,14.

Alexander von Aphrodisias: Kommentar zu Aristoteles 176,14.

ca. 650 Naḥwi, Jaḥja (einige der von ihm berichteten Züge stimmen mit denen des Johannes Philoponus, Bischofs von Alexandrien ca. 520 überein. Vgl. Krumbacher: Gesch. d. byzant. Liter. 581 f.). 153,36. 246,37.

721 Mugáhid (?).

ca. 730 Saʿïd ibn Musaijib.

750 Dirár und Naggár 137,14. 25.

763 Ṣádiḳ (Gafar abu Abdallah = abu Muhammad ibn Muhammad) 242,36. 243,3.

ca. 763 abu Baṣír 242,36.

814 Hischám ibnal Ḥakam 188,22.

ca. 835 Ḥimsi (Náima Abdalmasīḥ ibn Abdallāh) ein Christ (Brockelm. I 203,3), Übersetzer der sogen. Theologie des Aristoteles.

840 Fúti.

845 Naẓẓám 13,12 (Lehre vom Sprunge). 16,1. 130,34. 133,38. 134,13 (infinitum actu). 137,8—40 (auch Momentaneïtät der Substanzen). — Gawalíki (Hischām).

849 ʿAlláf.

850 Muammar.

854 Iskáfi.

857 Ḥafṣ al Fard.

865 Ṯumáma.

869 Ǧáḥiẓ 193,10.

ca. 873 Kindi 7,12. 17,4. 34,19 (Erkennen der Individua durch Gott).

874 Bistami (abu Jesīd = Bajezīd) 32,24. 242,21.

877 Ḥunain ibn Isḥáḳ (i. a. Uṣaibia I 190,6; sonst 873 angegeben). 133,2 (Husain i. Isḥaḳ könnte Verschreibung sein).

ca. 880 Karrám (Anthropomorphist), an den die Schule der Karramíja anschließt 177,4. 196,22.
891 Ḥarráz (abu Sa'íd Ahmad ibn 'Isā) 242,32.
910 Gunaid (Brockelm. I 199) 24,37 (Pantheismus). 193,20. 242,19.
915 Gubbáï 101,7 (Spannung, Impuls). 11. 196,23 (Logos). 199,20.
915 Rāwandi (ibn al).
920 Wásiti (abu Bakr Muhammad ibn Mūsā) 243,8.
920 Ḥaiját.
922 Ḥallág 7,10.
Ṭawāsīn (die Ṭā und Sin, die den Koransuren vorgesetzten Buchstaben) 243,20.
929 Kabi, Schule von Bagdád.
930 Ibn 'Aṭá (abul Abbas) 242,26.
932 Razi 91,14. 109,3. 225,27.
933 abu Háschim 17,33 (Modustheorie) 26,20. 101,10 (Impuls). 13. 196,23 (Logos).
935 Aschari 6,30 (Ursachlosigkeit). 7,30. 10,2 (Wesen und Sein identisch).
939 Kulíni (Brockelm. I 187) Das Genügende (alkafi) 188,16. 243,1.
946 Schibli (abu Bakr).
950 Farábi 6,22 (das Unverursachte ist die Fülle des Seins). 15,18. 19,23 (Gottesbeweis).
1. Ringsteine (fuṣūṣ) 8,36. 15,18 (Ringst. Nr. 6). 22,35 (Nr. 13). 140,35 (Nr. 6). 174,26 (Kontingenzbeweis). 175,12. 180,38. 184,2 (Nr. 8). 189,32.
2. Die Übereinstimmung zwischen Aristoteles und Plato 16,31. 181,41 ff.
3. Der Verstand (und das Verstandene resp. d. Erkennbare) 35,2.
4. Die Harmonie zwischen den beiden Ansichten von den Sehstrahlen und dem Einprägen des optischen Bildes 269,3.
956 Mas'údi (Brockelm. I 143 ff.) 32,23.
ca. 970 Die Getreuen von Basra 225 A. 254,37.
991 ibn Babúja (Brockelm. I 187 oder ein anderer noch unbekannter dieses Namens). Die Einheit Gottes 188,17. 23.
996 Makki (Wáïẓ abu Ṭālib) Die Nahrung der Herzen (Brockelm. I 200 Nr. 8) 213,14. 272 A.
ca. 1000 Masiḥi, Freund Avicennas. Kommentar zum Kanon 111,35.
1008 Rágib (Isfaháni; Brockelm. I 288 f.).
1009 Tauḥídi (Brockelm. I 244 ff.).
1. Die Gedanken der alten Griechen (baṣāïr ḳudamá) 40,3. 139,11 (als Sáwaği bezeichnet, vielleicht identisch mit Tauḥídi).
1020 Firdúsi 24,10 (als Mystiker aufgefaßt).
1024 Abdalgabbar aus Hamadan, Zeitgenosse des Isfaráïni 17,25. 196,22 (Logos). 198,36ff. (Prädestination).
1027 Isfaráïni 17,25. 198,36 ff.
1037 Avicenna 30,20 (Kritik). 32. 34,30 (Erkennen Gottes). 119,9 (Kritik). 120,18. 24. 125A. 2. 128,9. 132,4. 161 ff. 204,42.
1. Die Genesung der Seele 6,19. 15,28. 22,5. 16. 26,37. 27,11—16. 29,40. 31,30. 43,7—45,25. 56,7. 61,31. 95,31. 37 (Kritik). 106,13. 112,6. 126,10. 132,4. 133,14. 23. 135,32. 140,5. 143,16. 160,31. 162,33. 164,22. 170,27. 180,8. 194,13. 258,31. 261,31 (Kritik).
a) Logik 14,26. 15,2. 17,14. 18,33. 99,17. 106,22. 31. 116,15. 127,3. 128,19. 227,4.
b) Naturwissenschaften 21,34. 28,16 (Veränderung). 29,5 (Zeit). 30,16. 93,23 (IV I, 1; Kritik). 97,13. 16 (Zoologie). 98,14. 99,6 (Physik IV 1 u. VI). 15. 100,14. 38.

102,14 (II 2,2). 16 (VI 3). 104,16. 19. 105,13. 109,2. 111,31 (VI 3). 114,24. 118,19. 168,34 (f. Kritik)—39. 169,20. 176,11 ff. 187,20. 189,33. 209,8. 211,38. 221,27 (Zoologie). 232,35. 233 ff.

c) Mathematik 116,32.

d) Metaphysik 1 A. 2. 4,13. 6,6. 7,22. 35. 8,2 (Kritik). 9,38. 11,7. 12,22. 16,28. 17,36. 34,31 (Erkennen Gottes kritisiert von Tusi). 108,35. 109,18. 117,11 (Kritik). 118,19 (Kritik). 33. 119,23. 123,27. 124,25. 32. 127,16. 129,16. 27. 130,12. 144,9. 157,25. 163,1. 174,30. 178,35 (Kritik). 180,31 (Kritik). 181,14. 187,11. 189,33. 190,29. 192,11. 199,18. 247,35. 258,31. 265,25. 268 A. 270,3.

2. Die Erlösung 1 A. 2. 27,29—34 (Bewegung definiert und Kritik). 29,40. 126,10. 133,14 (mathematische Beweise gegen die Atomistik). 180,8. 227,5. 270,3.

3. Die Untersuchungen (almubahaṯāt) 3,16. 6,18. 31,9 (Endlichkeit der Bewegung). 33,29 (mit Kritik). 35,22 (mabāḥiṯ genannt; Kritik). 36,1 (weiterbildend). 36,34. 193,28. 237,21. 240,29. 253,18.

4. Anmerkungen (ta'līḳāt) 3,19. 31. 7,3. 41 (Kritik). 13,29. 17,32. 19,37. 22,33. 29,2. 33,29. 132,2. 140,5. 175,11. 177,1. 15. 180,17. 26. 38. 186,30. 188,22. 190,3. 193,28. 194,13. 240,11.

5. Thesen und Erklärungen 6,19. 17,35. 19,9 (Kap. VI). 143,22 (Hyle). 180,8. 192,34. 199,19. 209,27.

6. Abhandlung über die Realität der Universalia 10,27.

7. Brief an Alaaddaula (vielleicht identisch mit der diesem Fürsten gewidmeten Enzyklopädie) 17,31.

8. Brief an Behmenjár 20,32. 208,30 ff. 219,30. 240,33. 261,30 (Kritik). 262,4.

9. Die Liebe 21,38. 193,16.

10. Kommentar zu den Suren 113 u. 114 des Koran (scharḥ almuauwiḏatain) 22,41.

11. Briefe an Schüler 28,27. 141,11. 240,33. 262,26. 263,18.

12. Universalbegriffe des Kanon, Kommentare zu diesem Werke 30,23. 220,10. 221,34.

13. Das erste Prinzip und die Rückkehr 33,16. 35,9 (Abh. I 8. Kritik; Verstand zugleich aktiv und passiv, was sonst geleugnet wird). 189,39. 198,22. 240,18.

14. Antwort an einen Zeitgenossen 35,28 (Kritik).

15. Definitionen 95,34. 99,33. 100,3.

16. Himmel und Weltall (vielleicht identisch mit Teil II der Naturwissenschaft der Genesung der Seele) 100,14.

17. Die Arzneien der Krankheiten des Herzens 109,11 (Kritik). 113,21. 114,5 (Quelle für Schirazi). 24.

18. Kanon der Heilkunde 109,17. 110,9. 24. 112,4. 219,32 (220,1 Kommentar). 227,6. 236,21. 259,10 (einige Kommentare).

19. Das Weisheitsbuch des Alaaddaula (dānischnāme) 132,15. 139,17. 165,19.

20. Die Hauptprobleme der Philosophie 133,23.

21. Brief an Birúni (Brockelm. I 457 Nr. 74) 134,22 ff.

22. Erklärungen ('ibārāt vielleicht identisch mit ischārāt) 140,22.

23. Die Wissenschaft, eine Abhandlung (vielleicht von Avicenna) 187,18 (Kommentar zu ihr von Tusi). 190,33.

24. Ḥai bn Jaḳẓán 248,26.

25. Gedicht über die Seele 248,26.

26. Die sieben Sitzungen (Briefe) 262,36. 265,17.

27. Die Opfer 265,27.

28. Die Philosophie der Erleuchtung (platonische Erkenntnistheorie als Erleuchtung, mystische Intuition bezeichnet) 268 A.

1038 Behmenjár.

1. Klarstellung (Erklärung, Kompendium; ṭaḥṣīl) 3,3. 31. 12,23. 14,19. 15,21 (Individualisierung). 27,21. 30,6. 140,6. 144,17 (Hyle). 164,27. 165,22. 180,9. 26. 184,37. 193,27. 234,23. 245,28. 246,24.

2. Das (höchste) Glück (unbekannt! albahga walsuāda: Das Entzücken und das Glück) 175,20.

3. Brief an Avicenna 208,29 (vgl. Avicenna Nr. 8. 11. 14). 219,27. 262,1.

1038 Birúni.

Brief an Avicenna (Brockelm. I 457 Nr. 74) 134,18.

1038 ibnal Haiṭam 116,18 (Winkel).

1042 abu Saïd (ibn abīl Ḫair), der Freund Avicennas, ein Mystiker 22,21.

1044 abul Husain aus Baṣra 134,8 (nahm die Atomistik nicht an).

1085 Guwaini 134,6 (nahm die Atomistik nicht an). 243,11.

1088 Harawi (Anṣārī Brockelm. I 433) 17,18.

1. »Die Stationen der Erdenpilger« (Brockl. l. cit. Nr. 1) 24,12.

1111 Gazáli 23,16 (Mysterien). 24,17 (gemäßigter Pantheismus). 34,27 (Berichtigung seines Irrtums über die philosophische Lehre betr. des göttlichen Erkennens). 189,16.

1. Die Perlen des Koran 24,20.

2. Neubelebung der Religionswissenschaften 23,22. 265,38 (philosoph. Lehren annehmend). 267,14.

3. maḍnūn 265,38 (philosophische Lehren annehmend).

4. Brief Ġazális 267,27.

1166 Giláni (Muḥjīaddīn).

198,15 wird ein Schamsaddīn Giláni erwähnt.

1131 Majánagi.

Blütenlese der Wahrheiten (Brockelm. I 391 Nr. 18) 23,19. 197,8.

1153 Schahristani 131,2 (Körperlehre). 134,33. 174,28 (Gottesbeweis).

Die Religionsparteien und Sekten 28,37.

(179,3 steht Schahrastani zweifellos für Schahrazúri.)

1155 ibn Malka (abūl Barakāt) 29,10. 31,2 (Quelle für Razi). 89,21 (Bewegung im Leeren, Quelle für Razi). 180,11. 182,16 (Kritik). 214,5. 230,11 (Hören).

1169 Schirázi.

S. 194,7 wird ein Buch: »Der Garten des Herzens« (rauḍat alganān) erwähnt. Einen »Garten der Herzen« (rauḍat alḳulūb) schrieb Schirázi 1169 † (Brockelm. I 488 Nr. 20). Vielleicht bezeichnen beide Titel dasselbe Werk oder ersteres ist mit dem bekannten Werke von Schahrazuri ca. 1250 zu identifizieren: »Geschichte der weltlichen Gelehrten.«

1191 Suhrawardi 21,33. 28,25—35. 139 A.1. 178,13. 36. 179,2. 185,3.

1. Die Philosophie der Erleuchtung 1A. 2. 11,25. 14,4. 30. 16,17. 39. 17,35. 40. 42. 49,4. 74,14—22. 103,5. 126,26. 127,20. 131,5. 17. 136,26. 138,18. 140,25. 146,38. 147,12 (Kritik). 174,17. 180,9. 181,8 (Quelle für Tusi). 182,25. 190,29. 194,13. 197,25. 38. 198,11. 12. 231,11. 246,35. 39. 247,31. 248,10. 249,23. 269,1 (Kritik).

2. Erklärungen (talwīḥāt) 3,9. 4,2. 7,14. 10,7 (Kritik). 16,19. 29,6 (Zeit identisch mit Bewegung) 33,1 (Kritik). 33,22. 35,22. 35. 131,8. 17. 26. 140 A. 1. 147,25. 180,9. 192,31. 194,13. 195,9. 248,37 (unbenannte Glossen). 257,13.

3. Die Unterhaltungen (almuṭāraḥāt) 5,2. 15,1. 19,40. 27,10. 29,19. 31,30. 34,1 (Kritik). 40,5—41,28. 127,21. 138,4. 140,29. 143,31 (Teilbarkeit der Sphäre). 146,37.

147,36. 148,21. 165,5. 174,22. 175,5. 180,9. 14. 194,13. 196,26 (Kritik). 199,26. 231,32. 258,12 (Kritik).

4. Die Tempel des Lichtes 21,9. 175,16 (Komm. Dauwanis).

1198 Averróes (bleibt bezeichnenderweise unerwähnt).

1210 Razi [1]) 5 A. 1 (Kritik). 7,31. 8,8. 13,5. 27,10. 28,3. 30,18 (Kritik). 31,2. 33,34. 93,36 (Kritik).

1. Die mystischen Untersuchungen (almabāḥiṯ almušrikīja; išráḳ hier platonische Intuition) 6,16. 26. 13,28. 16,10. 27,17. 29,14. 34,2 (Kritik). 109,22 (Kritik). 110,10. 111,5 ff. (Kritik). 115,33 (Kritik). 121,11 (Kritik). 23. 32. 123,16 (Kritik). 126,6 (Kritik). 128,24 (Kritik). 130,10. 134,4 (Ablehnung der Atomistik). 138,18. 142,34 (Himmelssphäre). 189,28 (Kritik). 215,6 (Erkennen). 222,2. 234,27. 235,11. 241,19.

2. Kompendium der theologischen Lehren (muḫassal) von Tusi kritisiert 8,8. 10,36. 20,34 (Kritik Avicennas). 137,24.

3. Die Erklärung (das Erklärte, mulaḥḥaṣ) 17,30. 43. 26,34—27,1. 29,15. 33. 32,20. 36,35 (Kritik). 193,26. 214,9. 245,18.

4. Kommentar zu Avicenna: Die Hauptprobleme der Philosophie (Brockelm. I 455 Nr. 23) 27,18. 29,13.

5. Kommentar zu den »Thesen« Avicennas 32,20. 165,22. 186,14.

6. Die Schlüssel zu dem Verborgenen 198,13. 26. 199,10. 23. 247,39. 272 A.

7. Die Religionsprinzipien 134,5.

8. Abhandlung, die auf Fragen des Mas'údi antwortet 208,28.

1230 Farídaddín Aṭṭár Nischabúri 6,32. 17,18.

1. Persische Gedichte 24,9.

2. Die »Logik« des Vogels d. h. Vogelgespräche 198,4 (mantiḳ aṭṭair. Ibn abi Ḥagala 1375† schrieb ein ebenso betiteltes Werk. Zu dem des Aṭṭar vgl. Ethé: Neuperssiche Literatur 286 f.).

1234 Suhrawardi.

Die Gaben der Erkenntnisse 189,21. 243,17.

1240 Arabi 23,32. 179,38.

1. Die mekkanischen Erleuchtungen (Offenbarungen alfutūḥāt) 8,29 (Kap. 63). 179,40. 184,39 (Kap. 374). 192,6. 199,16 (Kap. 316). 257,24 (Kap. 321). 270,17. 271,5. 32 (Kap. 302). 272,23 (Kap. 314) u. A. 273,33 (Kap. 47).

2. Die Weisheitssprüche (ḥikam) 10,26. 25,38. 179,41 (auch fuṣūṣ alḥikam = Ringsteine der W.).

3. Die göttlichen Führungen (ettadbīrāt..) 24,24.

1250 Schahrazúri, der Geschichtsschreiber der Philosophie.

1. Der göttliche Baum (eššagara alilāhīja) 7,10. 179,4. 194,15.

2. Kommentar zu Suhrawardi: »Die Erklärungen.« 131,12.

3. Kommentar zu Suhrawardi: »Die Philosophie der Erleuchtung« 194,15.

1264 Abhari.

Die Führung zur Weisheit (kommentiert von Schirázi 1640†) 64,20. 133,21 (Glossator).

1273 Rúmi, persischer Mystiker 24,10. 189,22.

ca. 1273 Ḫusrūschâhi (Schamsaddīn) 251,29.

1273 Tusi 145,32. 174,30. 179,2.

1. Kommentar zu Avicenna: »Die Thesen und Erklärungen« (šarhalischārāt)

[1]) Nach ībn abi Uṣaibi'a II 27,2 ff. starb Razi am 29. März 1210.

6,17. 17,41. 31,4 (gegen Razi). 17. 32,21 (gegen Razi). 33,17 (Kritik). 129,19 (Kritik). 136,4. 164,20. 165,22. 175,29. 181,27 (Kritik; von Suhrawardi abhängig). 182,38 ff. (von Suhrawardi abhängig). 189,30. 192,31. 193,39. 197,25. 209,6. 29. 241,21. 246,36. 252,2. 265,36.

2. Kritik der Offenbarung (naḳd attanzīl) 6,17.

3. Kritik des Muḥaṣṣal von Razi (naḳd almuḥaṣṣal) 6,18. 8,10. 28. 10,37. 12,31. 19,18. 188,25. 189,22. 199,8.

4. Der Totschläger des Totschlägers (vgl. Islam III 129 sub Tusi Nr. 3, Widerlegung von Schahristani ib. S. 128 sub 1153 Schahr. Brockelm. I 429 sub 12 Nr. 4, dort: muṣāraat) 14,17.

5. Dogmatik (tagrid) 18,24 (Kritik). 126,18. 243,5.

6. Brief an einen Zeitgenossen (über das Problem der Schnelligkeit der Bewegung) 30,8.

7. Das Entstehen des Vielen und des Einen 175,30.

8. Kommentar zu der Abhandlung über das Wissen 187,17. 199,2 (Tusi als Imamite).

9. Nachweis der Existenz einer geistigen Substanz 195,32.

10. Das mystische Vermächtnis 246,39.

1274 Kúnawi (Brockelm. I 449 Nr. 32) 23,30 (Sein ist Hyle der Dinge). 24,41. 179,38.

1. Schlüssel zu dem Geheimnis der göttlichen Einheit und geschöpflichen Vielheit 23,35 (auch fol. 149 a 5 unten).

2. Kommentar zur ersten Sure des Koran 23,38. 24,25.

1274 Thomas von Aquin 4 A. 1. 26,15.

1276 Kátibi (Kazwíni).

1. Kommentar zu Razi: »Die Erklärung« (mulahhas Brockelm. I 507 Nr. 24) 17,14. 193,26 (kritiserit Avicenna).

2. Die Philosophie über das Individuum (des Individuums) 17,21.

1277 ibn Kammúna 6,27. 7,13. 175,7. 14.

1. Kommentar zu Suhrawardi: »Die Erklärungen« 131,12. 175,15. 179,3.

1283 Urmawi.

1291 Samarkandi.

1311 Schirazi.

1. Kommentar zu Avicenna: Kanon der Heilkunde 110,11.

2. Kommentar zu den Allgemeinbegriffen des Kanon (wohl Teil des vorhergehenden Werkes) 111,36.

3. Kommentar zu Suhrawardi »Die Philosophie der Erleuchtung« 131,13. 246,38. 247,29. 250,9 ff. 251,1 ff.

1336 Simnani (Samnani, Sumnáni, Alaāddaula) Glossator des Arabi 1240† 23,32. 24,11. (Brockelm. II 160 Nr. 2).

1. Glossen zu den mekkanischen Erleuchtungen 23,32.

2. Der Fliehende (eššārid walwārid der Schweifende und Heimkehrende) 24,27.

3. Die Stufen der Himmelsleitern (madarig almaarig) 24,29 (fol. 149 a 3 unt.).

4. Die Inhalte der Dogmen 24,36 (Pantheismus).

1348 Isfaháni.

Kommentar zu Tusi: »Dogmatik« 165,14.

ca. 1350 Buḫari.

Kommentar zu Katibi: »Die Philosophie von dem Individuum« 165,1.

1350 Ḳaisari.

Kommentar zu Arabi: »Die Weisheitssprüche« 272,41.

1355 Igi 214,5.

Die Stationen 102,29 (Kritik). 112,23 (Kritik). 137,21. 34 (Kritik).

1364 Razi.

Die Diskussionen (zwischen Razi 1210† und Tusi 1273† almuḥākamāt) 6,25. 17,11. 199,19.

1389 Taftazáni.

1. Kommentar zu Gazáli: Die Intentionen der Philosophen (scharḥ almḳāṣsid) 6,33. 17,32. 133,12 (Kritik der Widerlegung der Atomistik). 142,28 (Wesensform). 181,30 (von Suhrawardi abhängig; Kritik). 214,6.

2. Logik (tahḏīb: Die Ausfeilung handelnd über Logik) 6,34.

1413 Gurgani 164,33.

1. Glossen zu Tusi: Dogmatik (tagrid) 3,8. 7,37 (als Schüler Avicennas bezeichnet). 165,14.

2. Kommentar zu Igi: »Die Stationen« 17,15.

3. Glosse zu Kátibi: »Die Philosophie über das Individuum«, folgend dem Kommentar des Buḥári ca. 1350 (Brockelm. I 466 unt. u. 464 Nr. 23 I ad 3) 165,1.

1474 Kuschgi.

1482 Ḳascháni, Abdarrazzák, Káschi 1 A. 2. 17,19.

1492 Gámi 17,19.

ca. 1500 ein unbenannter Zeitgenosse Dauwánis, der lehrt: Das ens logicum ist zu leugnen; denn sonst müßte das ens reale und ens logicum eine g e m e i n s a m e Hyle besitzen 12,4.

1501 Dauwani 4,3 (Wesenheit kann nicht Träger des Seins werden). 11,37 (die Gedanken sind Substanzen). 14,26 (Kritik Avicennas). 17,38. 31,38 (Erschaffung des Individuums). (140,27 ?). 165,4 (Einheit des Kompositum). 18 (Kritik Avicennas). 175,5 (Gott keine Wesenheit). 194,1.

1. Kommentar zu Suhrawardi: »Die Tempel des Lichtes« 194,17.

2. Glosse zu Tusi: »Dogmatik« (tagrid), begleitend den Kommentar des Ḳuschgi 192,24. 193,29 (Kritik Avicennas).

1505 Sujúti (Brockelm. II 173).

Die Perle des Diadems 13,20.

1523 Schirázi (Ṣadraddīn) 175,31 (Objektionen des Dauwani). 179,3.

Kommentar (Glossen) zu Tusi »Dogmatik« 195,3.

1542 Schirázi (Gijāṯaddīn) Sohn des Schirázi 1523† 175,35.

Glossen zu Tusi »Dogmatik« (tagrīd) 175,40.

ca. 1590 ein älterer Zeitgenosse Schirázis, dessen Name nicht genannt wird.

137,17 (die Substanzen seien Häufungen von Akzidenzien).

ca. 1600 Schabastari (Schaiḫ Maḫmūd) 17 A. 1 passim. 199,25 (nicht genau datierbar).

ca. 1600 Amíd (abul Faḍl).

154,17 (undatierbar; wohl einer der Jüngeren).

1600 ʿAmiri (abul Hasan).

Die Grenze (gegenüber) der Ewigkeit 153,32.

Ein Maulawi, wohl Zeitgenosse Schirázis:

Das Wesen Muhammads 272 A. 37 (alhaḳīḳa almuḥammadīja).

ca. 1600 Ḫufri (vgl. Horten: Suhrawardi S. 72) 17,39. 180,39 (»der große Gelehrte«).

1. Widerlegung der Atomistik 133,19 (aus einen gleichschenkligen Dreiecke). 138,30 (Hyle als Individuum bezeichnend; Kritik). 180,40 ff. (bekämpft Avicenna).

2. Glosse des Ḫufri (zu einem ungenannten Kommentare und Grundwerke). 197,27. 198,22.

1640 Schirázi 199,12 (von Faráni direkt? abhängig).

1. Glossen zu Suhrawardi: »Die Philosophie der Erleuchtung« 6,37. 17,13. 103,8 (Licht). 198,19. 23. 199,17. 246,42. 247,43. 248,15.

2. Die Sinnesorgane (almašaʿir) 6,43.

3. Glosse zu Avicenna: »Die Genesung der Seele« (lithographiert in Teheran am Rande der Metaphysik Avicennas) 17,30. 41.

4. Kommentar zu Abhari: »Die Führung zur Weisheit« 64,20 (Beweis der Leiter — sullam). 124,14 (Inhärenz). 133,11 (mathematische Beweise gegen die Atomistik).

5. Nachweis des zeitlichen Entstehens der Welt 152,4. 198,15. 26.

6. 198,5 (Widerlegung des Ḫufri ca. 1600).

7. Das erste Prinzip und die Rückkehr 226 A. 247,30.

8. Glossen zu Isfahani 1348†: Kommentar zu Tusis Dogmatik (tagrīd) 267,9.

1659 Dàmád (Brockelm. II 341 Nr. 32 Horten: Gottesbeweise b. Schirázi 54 Anm.).

Die Entlehnungen (almuḳābasāt).

An folgenden Stellen zitiert Schirázi einen ungenannten Zeitgenossen, der Damád sein dürfte: 14,11. 16,36. 19,26. 23,40. 27,23. 135,16 (vgl. A. 1). 136,13. (140,27?). 177,20. 188,18. 194,1. 266,39.

ca. 1670 Lahígi.

1. Die aufgehenden Sterne der Offenbarung (vgl. »Der Islam« III 92 ff.) 1 A. 2. 197,36. 198,13.

2. Superglosse zu der Glosse des Ḫufri (zu einem ungenannten Kommentare und Grundwerke) 197,27.

ca. 1800 Sabziwári.

1. Glossen zu Schirázi, passim.

2. Die Kostbarkeiten der Perlen, ein Gedicht 17,35 (ġurar alfaráïd, manẓuma)

ca. 1800 Hwansári.

Glosse zu Avicenna: »Die Genesung der Seele« 1 A. 2.

ca. 1862 Ṣádiḳ.

1. Glosse zu Schirázi: Die vier Reisen.

2. Glosse zu den Schawáhid (vielleicht die Schrift des Arabi): »Die Zeugen für das Dasein Gottes« 204 A. 1.

Systematisches Verzeichnis der wichtigsten metaphysischen Begriffe im Systeme Schirázis.

I. Die allgemeinsten Prinzipien. Erkenntnistheoretisches.

1,16 (Erkennen ist Erleuchtung, ischrāḳ). 2,10—20 (Wesen der Philosophie). 2,23 (Metaphysik). 25 (Evidenz. Objekt der Wissenschaft). 27 (Definition u. Beweis). 3,33—4,6—13—5,18 (circulus vitiosus). 7,18—25 (Begriffe und deren Korrelat in der Außenwelt). 28 (Sein formelles Objekt des Erkennens). 8,6. 9,34. 10,6. 11,3—39—12,2—35—13,16—15,15—16,5—18,1. 19,17. 21,25. 23,23. 27,28 (das empirisch Konstatierbare ist Ausgangspunkt der Spekulation). 32. 30,11. 33,31. 34,10—35,16—37,8. 39,14. 39,2 ff. 63,13. 66,6—68,9. 70,3—73,13. 75,1. 83,7. 23. 88,12. 93,12. 109,33—37. 110,34 (Vereinigung mit dem aktiven Intellekte)—111,2. 29. 122,28. 126,27. 131,34. 133,29. 162,7 ff. 177,31. 182,13. 195,30 ff. 202,6. 27. 203,16. 205,19. 207,30 ff. 213,22. 224,12. 225,27. 228,11—243,23. 261,3. 264 ff.

Die Prädikationsweisen und Seinsweisen (per se, per accidens, primär und sekundär, analogice, univoce, aequivoce, formelle Hinsicht) 2,21—3,26—4,6—5,16—8,6—19. 27. 35. 9,13. 19—36—12,11 (u. Abh. IV)—13,23. 14,4. 32—15,5. 23. 18,8—33. 19,35. 20,5. 13. 22,4. 23,1—29,26. 31. 30,21. 31,3. 18. 27. 31—32,1. 35,27. 39,14. 39,4—42,35. 44,6. 47,18. 36. 51,30. 52,11. 15. 36. 54,4. 21—25. 35—55,11—25. 56,24. 57,35—58,30. 59,30. 60,14. 75,16. 76,9. 77,2. 70,20. 81,11. 83,2ff. 86,34. 88,23. 89,16. 91,39. 92,27. 97,2. 10. 98,1. 9. 100,36. 101,23. 27. 106,29. 109,13. 37. 110,13. 27. 114,24 116,23. 119,25. 120,33. 121,14. 29. 122,3. 13. 124,6. 126. 30. 132,27. 135,2—140,4. 25. 141,1. 143,29—144,37. 145,13. 149,30. 158,29. 160,20. 161,1. 35—167,9—170,30. 174,18—175,18. 176,1. 39. 177,31. 181,11. 185,13. 188,2. 193,23. 205,25. 207,16. 25ff. 213,8. 226,15. 233,19—234,32. 235,28. 238,5. 17. 239,19—244,11—248,31—250,31. 253,12. 38. 255,28—256,38. 257,36. 260,6. 261,22.

II. Die allgemeinsten Begriffe.

1 Das Sein (Seiende, ens, res, aliquid, unun) und Nichtseien. 2,21—3,20 (ist kein Inhärens—gegen Avicenna)—4,4 (Sein und Wesenheit)—4,17 (Dinge Ausstrahlungen des Urseins)—24—5,2 (kein Mittelglied zwischen Sein und Nichtsein, Leugnung der Modustheorie)—5,13—19 (Ding)—6,19 (Sein und Ursache)—8,22 (Sein Korrelat der Kontingenz)—38—9,2. 15—10,2 (Existenz identisch mit Wesenheit). 10,21 (Abh. III logisches und reales Sein). 36 (psychisches Sein). 12,16 (Abh. IV)—14,8 (Objekt der herstellenden Tätigkeit)—15,16—16,23. 17,9 (unum et ens)—18,35 (Sein und Ursache). 21,40. 22,2—23,13—24,1 (Bestimmung des Seins). 25,2—26,5. 8 (Nichtsein als Ursache). 29,28. 31,18. 32,1—39,11. 44,11—15. 48,5. 62,8—72,18. 78,2. 79,6. 109,27. 110,17—116,37. 117,29. 118,30. 119,18. 121,8. 122,9—123,35. 125,9. 127,12. 140,23. 144,12. 150,34. 161,35. 163,4. 11 (Privation). 166,6. 38. 174,14ff.

175,3. 21. 38. 177,21. 182,9. 184,35. 205,30ff. 225,9. 239,33. 250,21. 252,11. 264,5ff. 268,12.

Die Lehre von der Entwicklung des Seins (vgl. Bewegung und Veränderlichkeit) 2,24. 3,3— (d. Sein ist die Basis aller Einzeldinge und selbst notwendig ein Individuum) —5,10. 28,24. 29,1. 31,28. 32,5—33,13—34,1. 35,30—36,16—37,8. 62,10. 110,17. 111,5. 120,3. 122,9. 126,16. 127,26. 129,8. 140,23ff. 165,26. 166,6. 24. 167,17. 171,32. 174,14. 175,21. 38. 184,35ff. 185,37ff. 187,21 ff. 195,13. 203,35—204,9. 215,35 ff. 224,27 ff. 41 ff. 226,15 ff. 228,35 ff. u. A. 240,6 ff. 244,31 ff. 247,2 ff. 249,16 ff. 252A. 254,1. 255,10. 32. 261,21. 267,36 ff. 268,18 ff. 269,12. 271,10 f.

2. Die modi entis.

a) Das Notwendige und Unmögliche 4A. 1. 5,16ff. 6,10—7,39. 8,12—38 (Gesetzmäßigkeit im Geschehen) —9,20—34. 13,23. 14,1. 20,8. 21,22. 22,15. 141,35. 176,34. 188,10ff. 243,30.

b) Das Mögliche (Kontingente, Indifferente, Zufällige) 4 A 1. 4,10. 5,19. 6,2. 11—7,12. 38. 8,11—13,32. 20,8. 27ff. 23,12. 21. 27. 24,14. 26,4—23. 28,8. 31,16. 44,10. 80,14. 141,35. 167,30. 174,24. 176,5. 180,25. 186,31. 194,6. 9. 197,27. 243,30.

3. Die relationes entis.

a) Das Wahre und Falsche 2,14 ff. (Kongruenz zwischen Denken und Sein). 6,4 (logische und ontologische Wahrheit). 9,39. 10,10. 32,23. 39,4. 167,7. 183,10. 193,18. 195,37. 200,36. 231,27. 264,25.

b) Das Gute und Böse 12,26. 17,23. 21,14. 22,27. 24,38—25,5. 30,27. 107,32. 109,37. 113,6. 150,7 ff. 167,7. 173,6. 186,3. 188,2 f. 189,13. 192,22—193,21. 196,37. 198,34. 200,28. 202,17. 256,11. 259,23. 263 ff. 273,5.

c) Das Schöne und Häßliche 116,39—117,1.

4. Die Proprietäten des Seins.

a) Potenzialität und Aktualität in ihren verschiedenen Abstufungen (den Intensitätsgraden des Seins) 3,15. 4,15. 9,29—12,15. 13,34. 14,37. 16,13. 18,7. 20,9. 21. 21,29. 41. 23,29. 26,4 (Abh. IX). 30,13 (potenzielle Unendlichkeit in der Bewegung). 40. 31,8. 33,14 (Abh. XII). 36,8. 14. 44,21. 47,4. 48,25. 51,27—56,4. 27. 58,21—31 (Kap. 7). 72 (vgl. Unendlichkeit) —75,3. 18. 34. 76,28. 82,19. 87,16. 100,20—23. 104,16. 106,35. 107,19. 25 ff. 108,29. 109,12—112,15. 116,29. 117,22. 118,16 ff. 120,27. 37. 122,31. 123,9. 127,26. 29. 129,3. 34. 130,37. 133,3. 134,14—136,10—138,4—141,31—144,15 —145,12—162—164,17—165,26. 166,6. 19. 167,24. 180,23. 184,6. 186,31. 190,24. 194,36. 202,10—203,12. 206,3—209,18—211,11—212,6. 25—217,22—219,2. 17— 221,37. 222,12—223,5. 226,16—33. 227,7—23. 228,41. 233,28.

b) 1. Vollkommenheit und Unvollkommenheit 8,7. 41—9,5. 10,15. 13,22. 14,30. 18,7. 19,28. 21,10. 36. 33,14. 62,13. 73,25. 75,22. 107,36. 108,29. 110,2. 120,35. 124,38. 126,17. 128,31. 129,6. 9. 143,23. 171,27. 174,15 ff. 178,35. 183,35. 185,41. 190,22. 37. 193,15. 203,24. 209,12. 217,18. 225,10—226,21. 253,3.

2. Bestimmtheit und Unbestimmtheit (vgl. Indifferenz) 8,32. 12,32. 14,7. 15,15. 27 ff. 19,3. 25,33. 37. 27,14. 49,22. 56,6. 74,9. 76,26. 107,31. 141,3. 207,23.

Gesetzmäßigkeit und annähernde Regelmäßigkeit (sicut in pluribus), Regellosigkeit (es ereignet sich in gleich vielen Fällen als es sich nicht ereignet) und Seltenheit der Vorgänge 22,12. 14 (auch das Seltene entsteht mit Notwendigkeit). 162,3. 192,25 ff. 215,15.

c) 1. Einfachheit und Zusammengesetztsein 3,40. 8,25. 13,26. 38. 15,36. 18,1. 20,21. 23ff. 21,4. 22,10. 27,35. 59,15. 206,20—207,1. 208,16.

2. Teil und Ganzes (Summe) 15,8 ff. 18,4. 19,21. 25,35. 46,12—48,8. 49,17. 52,34. 73,21. 78,41. 83,32. 124,34 ff. 132,25. 136,10. 144,27. 148,6. 149,26. 162,20. 206,14. 207,5. 225,4. 226,19. 245,8.

3. Verbindung und Trennung 13,14. 21,23. 24,3. 29,30. 30,11. 40,18. 41,9. 46,12—48,8. 132,8. 139,5 ff. 140,34. 164,9.

d) 1. Einheit und Vielheit 7,1. 8,3. 24 (Eigentümlichkeit des Kontingenten). 15,16. 16,38. 17 (Abh. VII). 20,19. 25,35. 30,4. 33,39. 44,9. 47,10—48,5. 54,15—25—55,10. 56,9. 76,30. 81,8 ff. 86,14. 92,22. 117,29. 125,4 ff. 133,2. 139,5. 140,35. 144,29. 158,25. 161,15. 164,10 ff. 165,17. 166,31. 38. 175,21. 176,2. 180,31. 183,30 ff. 195,18. 222,18. 224,31. 226,29. 231,25—241,38. 245,8. 37. 248,6. 257,41. 258,11. 268,25.

2. Identität und Verschiedenheit. Opposita. 3,39 (auf den Wesenheiten, die propria des Seins sind, beruhend). 4,24. 12,29. 13,4. 14,38. 18,11. 14—32. 25,1—16. 35 ff. 29,39. 30,4. 16. 31,34. 33,25. 59,1—25—62,20. 98,36. 101,7. 110,29. 112,17ff. 115,30. 116,29. 117,20. 121, 24. 123,8. 127,16. 29. 153,4 ff. 161,15. 165,2. 171,23. 180,31. 200,4. 205,29.

e) Endlichkeit und Unendlichkeit 3,7 (unendliche Kette). 6,13. 7,21 (unendliches Inhärenzverhältnis). 19,23. 31. 29,20. 30,13. 31,8. 14. 46,16. 47,2—8. 10. 50,19. 53,2. 58,22. 59 A. 2. 61,26. 62,19 (Kap. 8) —75,3. 78,31. 82,30. 36. 86,21. 92,1. 123,20. 130,34—131,4. 134,1. 11. 16—136,15. 142,7. 153,15. 194,32. 197,30. 220,21. 241,26. 249,27. 271,6.

Ewigkeit = Unendlichkeit der Zeit 26,13 (ewiges Wirken einer Ursache) 29,16 (Zeit ohne ersten Augenblick) —22. 31 (Abh. XI). 63,16—64,10. 163,32. 196 f. 200,20. 220,14. 245,8. 246,12. 250,13.

f) 1. Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit 26,29—28,14. 34. 30,31. 33,5. 116,29. 166,15. 171,24. 172,7. 179,39.

2. Entstehen, Vergehen und Bewegung (Ruhe) 3,29. 9,1. 11,17. 12,5. 14,10. 18,17. 26,22. 31—27,6—29 (Abh. X). 33,15. 37. 39,33. 40,6. 27 (Wesen der Bewegung). 57,2—20. 58,13. 64,3. 67,35—69,1. 72,24—73,30. 82,2—93,25. 99,35. 101,29—112,35. 122,5 ff. 123,13. 125,23. 127,30. 133,24. 36. 134,20. 136,5. 141,18. 163,31. 166,15 ff. 219,15. 227,30. 233,10. 22. 238,12. 262,33. 263,27. 272,20.

g) Universalität und Individualität 2,36. 3,41. 4,20. 7,6. 8,3. 10,28. 11,10. 12,21. 13,3. 22. 15,15—16,36. 20,18. 22,27. 40. 23,2. 25,32. 28,30. 40. 31,36. 32,7. 33,11. 34,11—18. 27. 39,10—40,20—66,35—72,11—75,2. 82,20. 86,7—19. 120,25 ff. 124,1. 125,21. 126,30. 129,24. 134,27. 140,20. 23. 145,22. 166,6. 177,22. 178,5. 191,10. 196,8. 207,22. 210,13. 224,40—225,11. 237,15. 244,26. 268,13.

5. Die Arten des Seins.

a. Die Kategorien 18,25. 37 (II Nurwiss.).

Die Substanz, Individuum und Substrat, primäres (s. Hyle) und sekundäres 3,2—4,7—10,14—28. 11,2—12,15. 36. 14,40. 15,6. 25. 16,22. 33. 19,32. 21,4. 25,4. 28,5—24. 30,5. 32,29. 35,26. 36,23. 38,3—45,37. 56,16. 60,6. 61,3—72,3. 76,2. 77,35. 78,41. 79,14. 80,3. 81,33. 82,34. 83,12. 84,15—96,35. 100,29. 103,4—104,12. 107,17. 111,15—115,27. 116,36. 118,33. 119,34. 120,23. 123 (Teil IV). 164,16—173—181,26. 203,35. 206,9—207,6—219,1. 226,15—227,10—252,21—257,15.

Die Wesenheit 2,12. 3,5— (Wesenheiten sind Inhärenzien des Seins) 3,35—4,4 (vom Dasein nur begrifflich verschieden) —13 (nicht herstellbar) —16 (Abstraktionen der Intensitätsgrade des Seins) —24—5,12. 6,2. 40. 7,1. 8,34. 9,16. 28. 40. 11,17. 12,3. 30.

13,27. 14,1— (Abh. VI) 18,4. 20,1. 38. 21,24 (W. der Seele). 22,36. 24,4. 14. 33. 38. 26,33. 31,13. 16. 37. 32,7. 33,26. 34.15. 35,35. 38,11. 40,31—45,13—51,7. 53,16. 54,36. 75,28. 83,32. 97,5. 104,17. 118,30. 123,23. 124,21. 125,30. 127,10. 132,29—140,32. 144,7. 148,6—162 (Naturkraft). 175,3—177,21—184,35. 192,33. 196,16. 204,10. 207,11. 241,4.

Die materielle und immaterielle Substanz 9,27. 11,14—40. 15,4. 33. 16,17 ff. 21,7. 24,32. 27,7. 28,33. 46,24. 58,1. 67,36—73,15—92,8. 124,31. 128,5. 132,36. 202 (Seelenlehre).

Die substantia incompleta (Hyle und Form) 4,1. 8,14. 9,29. 11,13—12,15. 15,6. 21. 16,14—25. 18,5. 21,29—40. 22,6. 29. 23,31. 27,33. 28,7 (Erschaffung d. Hyle). 35,5—18. 46,26. 50,9. 37. 75,5. 79,40. 80,10. 83,19. 86,35. 87,1. 92,6. 124,26 ff. 125,20. 130,21. 131,19. 136 (Abh. II). 143 (Abh. III). 146 (Abh. IV Die Naturkraft) —162—166,13. 203,9 —204,9—208,11. 223,4. 226,30. 253,12. 260,32.

Das Akzidens im allgemeinen 2,24—4,7—6,8 (propria). 7,33. 8,21. 10,4. 14. 24. 11,2—16. 12,9 (u. Abh. IV). 13,31. 14,29. 15,25. 16,3. 17. 33. 18,5. 19,29. 41. 21,4. 26. 24,38. 25,4. 28,34. 29,15. 30,10. 29 (Inhärenz). 32,2. 31. 33,32. 35,25. 38,4 (II Naturwissenschaft) —181,26—204,2—206,20—207,15—256,15—271,19.

Das Akzidens im besonderen, die Quantität 14,40. 18,6. 28,22. 31, 8 (Zahl). 38,24—46 (Teil I) —92,8. 122,9. 131 (Kontinuität). 231,8.

Die Qualität 5 (Abh. II). 9,16. 10,16. 12,11 ff. 12,20 ff. 14,16. 39. 18,6. 17 (Zahl). 20,3. 28,16. 23. 31,20. 32,14. 38,24—55,26—59,32—82,39. 92 (Teil II) —117,25. 122,9. 208,15. 220,5. 228,6. 14. 231,10.

Die Relation 5,20. 9,25. 30. 12,11. 33. 22,7. 23,6. 26,18. 29,9. 32,14. 33,2. 38,24—40,2. 41,7 —43,30—53,9—60,21—62,2. 78,17. 91,35. 98,21. 99,21. 109,31. 116,4 (Teil III Abh.I) —121. 122,39. 123,27. 132,6. 162,13. 167,18. 171,25. 176,3. 183,15. 204,1. 205,32. 241,20.

Die Zeit 9,1 (Indifferenz). 12. 15,21. 27,12. 28,20. 31. 40 (Maß der Bewegung). 29,3—33. 30,1—15. 31,8. 20. (Abh. IX). 38,24—42,22—53,35—58,7. 67,34—74,24. 134,35— 136,15. 141,18. 166,39. 211,31. 263,27. 266,21. 272,20.

Der Ort 28,19. 21. 32,27. 37. 38,24—42,20—56,30—81,22—93,25. 121 (Kap. I). 122,9.

agere 19,35. 38. 38,24—39,31—74,24 ff.

pati 19,35. 38. 20,1. 27,33. 30,30. 33. 38,24—39,31—46,23. 74,24 ff. 80,9. 93,6. 94,8. 103,12. 109,7. 116,7 ff.

Lage 28,22. 32,37. 38,24—56,2—77,3. 81,11. 35. 99,20. 100,29. 101,27. 109,35. 116,8 ff. 122,9. 171,25. 233,10. 253,8.

habere 38,24 ff. 122,35—39.

Die Postprädikamente (die Ordnung) 2,14. 3,15. 19,8. 20,6. 31,24. 34. 79,35. 167,20. 211,31. 227,31. 249,6.

b. Die Ursachen (Realprinzipien, causae adaequatae) und Wirkungen, das Verursachen.

4,1 (Sein unverursacht). 26. 6,10. 19. 31 (Aschari: Möglichkeit eines ursachlosen Geschehens) 8,28. 9,5—21 (mit Notwendigkeit wirkend). 12,27. 34. 14,3. 8. 21. 16,9. 18,33 (Abh.VIII. 31,23. 34,9—44,39 (causa sui). 50,13. 33. 69,9. 80,4. 82,15. 86,4. 13. 100,16. 107,20. 108,21. 110 A 1. 116,40—117,2. 118,31. 119,34. 121,24. 123,18. 126,39. 127,12. 132,35. 142,2 ff. 144,29 ff. 145,17. 146 (Naturkraft) —162,14. 166 (Kap. VI). 174,24—178,33 —182,18. 37. 188,30. 189,10. 190,8. 194,31. 197,30. 199,7. 200,23. 210,16. 216,34. 217,6. 220,21. 221,16. 225,30. 232,32. 247,8. 250,40. 253,20. 256,1.

Ursachlosigkeit, Zufall 6,31. 9,9. 14,3. 19,4. 20,15. 22,7—12. 153,29. 34. 226,14. 239,35. 248,40. 255,21.

conditio sine qua non respektive das Hindernis 9,8. 15,9. 19,10. 20,14. 21,8 (vermittelnde Ursache, Instrument). 26,11. 31,1. 230,22. 251,26.

Determinierendes (ausschlaggebendes) Prinzip, das eine Potenz zur Aktualität bringt 19,4—8.

causa efficiens 9,5—25. 10,34. 14,1—15. 18,38. 20,10 (causa per accidens). 21,2. 12—28. 22,1— (Prinzip. d. Bewegung) 30. 26,11. 28—30,28. 38. 36,10. 86,26. 125,15. 132,35. 162,30. 163,3. 166,17—173. 174,25. 216,33 (dator formarum). 218,12. 20. 226,30. 252,4. 253,6. 258,33.

causa formalis 14,24. 15,21. 16,9 (Differenz als Ursache), 11—17,1. 18,38. 19,28. 19,31. 21,40—22,23. 164,29. 166—173. 188,38.

causa materialis 14,24. 15,21. 18,38. 19,31. 21,29—40. 26,23. 28,6 ff. 162,22—173, 252,21.

causa finalis 9,11. 10,35. 17,1. 18,39. 22,18—40. 82,17. 91,21. 132,35. 162,30. 163,34. 166—173. 212,11. 216,35. 218,12. 29. 225,10. 226,30. 254,24. 257,40. 267,37.

c. Die Seinsordnungen (ordo logicuset ordo realis s. Erkenntnistheorie).

2,10—33—3,1. 9,40. 10 (Abh. III). 12,19 ff. 14,22—16,7. 18,6. 12. 43,41. 72,1. 76,17. 126,5. 137,39. 195,7.

III. Das Gottesproblem.

1. Die Existenz Gottes 3,26. 6,24. 7,26 (Erkennen Gottes). 8,35 (Kontingenzbeweis der ein Notwendiges fordert). 17,1 (teleologischer Gottesbeweis). 19,19 (aus der Kette der Ursachen). 22,13 (Teleologie). 26,23. 28,2 (erster Beweger, aristotelischer Gottesbeweis). 34,25. 144,36. 174 (Teil III), 19 (Kontingenzbeweis). 176,39. 194,10 (Kontingenzbeweis). 200,23 ff.

2. Das Wesen Gottes 3,26 (Gott ist das Sein). 4,20 (ṣufischer Pantheismus). 22 f. 6,12. 21 (Notwendig Seiendes)—7,1 (ohne besondere Wesenheit). 7,40. 13,23. 14,22. 23,26. 31,18. 81,9. 153,27. 168,8. 174 (Teil III). 175,3. 38. 180,25. 182,13. 193,3. 200,28. 222,25.

3. Die Eigenschaften Gottes 7,38 (kontingent in den Beziehungen zu den Geschöpfen, was Aschari s. 6,28 und Schirázi bestreiten). 8,3 (Einheit). 13,23. 16,32 (Ideen im Wissen Gottes existierend). 38. 20,3 (sich aufnehmend verhaltend). 21,20. 23,8. 24,39 (frei von Berührung mit dem Bösen). 26,3. 40,2. 34,20. 34. 176,25—192,15.

4. Die Tätigkeiten Gottes. 3,21—26 (Dinge sind Ausstrahlungen der Gottheit)—4,13. 26—9,10 (Erschaffen)—10,15 ff. (11,13). 16,23. 21,2. 12 (per se notwendig wirkend). 19. 22,19. 21. 22 (keine äußere Ziele verfolgend). 24,1. 25,12. 24—26,17. 108,21. 151,4 (zeitliche Schöpfung). 158,39. 185,3. 189,2. 195,24. 196 f.

5. Streben des Menschen nach Gott, Wesen der Ethik 2,15. 17,6. 22,33 f. 25,40 ff. 205,12. 271,13 ff.—273.

Alphabetisches Verzeichnis der Eigennamen.

Abhari 64,20. 133,11.
Abarchar 6,36.
ibn Abbád 17,26. 198,37.
ibn Abbás 199,15. 242,27. 243,13.
Abdelgabbár 17,24. 196,23. 198,36.
ibn Abdallah 17,4. 198,8. 242,36. 243,6.
Abdalmasíḥ 17,4.
Abdarrazzák al Káschi 1,25. 12,19 ff.
Abrakos 6,37. 147,11.
Abrakles 158,33 ff.
Absál 248,24.
Adam 243.
Ahmed 199,9.
Ahriman 192,36. 248,35.
Agathodemon 14,13. 16,41. 146,34. 147,7. 199,30. 201,22. 242,12. 254,15.
Akademiker 14,3. 32,22. 124,26. 131,5. 139,41. 147,32 ff. 156,23 (riwāḳijūn).
Aláaddaula 17,31. 23,32.
Alexander v. Aphrodisias 35,6. 36,3. 154,5. 157,21. 158,13. 176,14. 196,35. 206,36. 247,34. 265,16.
Ali 192,12.
Amid 154,17.
Amiri 153,32. 154,3.
ibn Amr 137,14.
Anaxagoras 28,12. 137,11. 151,28. 152,41. 156,40.
Anaximander v. Milet 73,4. 199,30. 239,39.
Anaximenes 17,16. 151,32. 181,18. 199,29.
Anikuros 157,13.
Ansári 17,18. 198,7. 214,38.
Anthropomorphisten 24,19.
Arabi (ibn al Arabi) 8,29. 10,26. 23,31. 24,23. 28,37. 159,31. 179,38 ff. 184,39. 192,6. 38. 193,19. 198,27. 199,11 ff. 204,27 ff. 225,41. 247,39 ff. 270,16. 271,4 ff. 273,33.
Archelaos 152,33.
Archimedes 114,32 ff. 135,23. 199,38.
Aristoteles auf jeder 2. Seite genannt.
Aristoteliker 14,17. 34. 40,1. 229,25. 245,17.
Aschari 6,25. 10,1. 188,25 ff. 191,7. 195,26. 198,25 ff.
Aschariten 7,13. 13,10. 17,15. 25,3. 29,11. 177,3. 186,10. 187,6. 192,9 ff. 193,4. 196,39. 204,36. 206,33 ff. 221,1. 247,34.
Asmai 272,39.
Astrologen 147,10. 199,40.
ibn Atá 242,26.
Atomisten 115,17. 133,33. 135,13.
Attár 6,32. 17,18. 24,9. 198,4 (Farīdaddīn Nīschabūrī 1230 †).
Avicenna auf jeder Seite genannt.

Babel 147,12. 255,19.
ibn Babúja 188,17.
Bagdád 154,39. 214,5.
Bahaaddin 135,37. 136,13 (Damád).
abul Barakát (= ibn Malka) 17,33. 29,10. 31,2. 182,16. 214,5. 246,24.
abu Baṣir 242,36.
Basra 134,8. 154,38. 225,40. 254,37.
Behmenjár 3,2. 31. 6,37 ff. 12,23. 14,19 ff. 15,21. 17,36. 20,32. 24,8. 27,21. 30,6. 32,35. 34,26. 140,6. 144,17. 165,22. 175,19. 178,39. 180,9 ff. 184,37. 193,27. 198,12. 206,42. 208,29. 219,27. 234,23. 261,30 ff.
Birúni 134,18.
Bistámi 32,24. 242,21.
Brockelmann 214,39. 243,5.
Buddhismus 8,38. 199,40. 212,37. 214,16. 246,42. 254,28. 258,15.
Buḫári 165,1.

Christen 29,19. 176,22.

Ḍaḥḥák 272,38.
Dahriten 21,15. 29,11. 146,23. 159,27. 193,4. 266,6.
Damád 6,29 ff. 14,11. 16,36. 17,16. 19,26. 23,40. 27,23. 188,18. 194,1. 198,4 ff. 246,39.
Dauwáni 1,31 ff. 4,3. 6,25. 11,37. 12,5. 14,5. 26. 20,40. 131,31. 140,37. 165,4. 166,3 ff. 170,13. 175,5. 192,24. 193,29. 194,1. 196,3. 197,26.
David 151,39.
Demokrit 17,11. 22,9. 94,14. 131,3. 132,28. 135,24. 136,32. 137,4. 138,37. 143,27. 155,25 ff. 164,36. 193,4. 198,1. 199,39.
Diogenes 242,15.
Ḍirár 137,14 ff. 138,37.
Dualisten 25,5.

Eleaten 27,22.
Empedokles 9,9. 14,13. 15,3. 16,40. 22,11 ff. 146,34. 151,38. 152,24. 153,35. 156,39. 157,9. 158,33. 199,31. 239,15. 248,28. 254,15.
Esser, Thomas 69,40.
Euklid 81,5. 114,30. 130,4. 133,9. 135,4.

Abul Fadl 154,17.
Farábi 1,31 ff. 6,22 ff. 8,36. 10,38. 15,18. 16,29. 17,17 ff. 19,23. 20,3 ff. 22,35 ff. 35,2. 36,6. 47,37. 84,9. 140,16. 175,12. 177,2. 178,39. 180,38. 181,47. 184,2 ff. 189,32. 198,17. 247,37. 252,36.
Faráni (ca. 1486 †) 199,13.
Faridaddín (s. Aṭṭár u. Nischabúri) 6,32. 199,16.
ibn el Fárid 199,15.
ibn Fáris 154,1.
Firdusi 24,10.
Firuzabádi 197,24. 247,39.

Gabriel 265,9.
Gafar 242,37. 243,4.
abu Gafar 189,32. 266,39.
Gáḥiẓ 193,10.
Galaladdin (Rumi) 24,10.
Galen 110,3. 111,17. 112,26. 199,23. 204,31 ff. 232,2. 266,30.
Gámi 17,19. 206,44.
Gazáli 17,32. 23,15. 24,17. 34,28. 133,12. 142,28. 189,16. 192,38. 193,19. 206,34. 214,6. 220,40. 243,11 ff. 247,39. 265,37. 266,36. 267,14. 26. 269,33. 270,14.
Gelehrte, weltliche 7,4. 19,34. 68,32. 75,18. 101,16. 125,34. 126,20. 131,1. 133,4. 185,4. 188,41. 196,35. 197,23. 222,14. 233,2. 253,9.
Getreuen v. Basra 254,37 (die lauteren Brüder).
Geulincx 216,1 ff.
Giláni 198,15.
Griechische Philosophen 5,4. 10. 37. 14,26 ff. 27,21. 32,40. 34,21. 37,2. 38,22. 39,29. 40,4. 79,27. 96,31. 98,13. 128,2. 135,24. 140,21. 141,29. 148,12. 151,5. 153,34. 154,17. 155,41. 163,15 ff. 181,17. 184,41. 186,7. 191,7. 193,33. 200,9. 204,40. 209,2. 214,10. 216,3. 220,34. 225,7. 230,34. 234,30. 237,31. 238,9. 244,8. 245,28. 252,29 ff. 256,32.
Gubbái 101,7. 196,23. 199,20.
Gunaid 24,37. 193,20. 198,27 (ibn). 242,19.
Gurgani 1,32. 3,8. 6,32. 7,17. 17,12 ff. 15. 164,33. 165,2 ff. 166,2. 198,17. 214,6.
Guwaini 134,6. 204,33. 243,11.

Ḥai bu Jaḳzán 248,26.
ibn abil Ḥair 22,21.
ibn al Haiṭam 116,18.
ibn el Ḥakam 188,22.
Ḥalḥāli 135,39.
Halimi 266,36.
Hallág 6,27. 7,10. 17,24.
Hanbaliten 24,19.
Hariṭi 135,38.
Harún ar-Raschid 7,11. 159,31. 242,27.
Ḥarráz 242,33.
abul Hasan 153,32.
abu Háschim 1,34. 17,33. 101,9 ff. 196,23.
Heraklid 121,6. 157,3.
Herewi (Harawi) 17,18. 24,12. 198,8.
Hermes 16,35 ff. 146,34. 147,7. 201,24.
Hilli 266,39.
Himsi 17,3.
Hippokrates 199,38. 206,41. 219,36. 221,22. 223,9. 225,27 ff.
Hischám 188,22.
Homer 199,38.
Horten 197,35. 201,22.

abul Hosain 134,8.
Ḥosaini 17,20.
Ḥufri 17,39. 133,18. 138,30. 180,39. 197,28. 198,5.
ibn el Humám 198,22.
Ḥurinūs 152,26.
Ḥurúfi 10,18.
Ḥusain 133,20.
Husruschahi 251,29.
Hwansári 1,29.

Igi 17,14. 102,29. 112,23. 137,22 ff. 214,5.
Imamíja 188,24. 191,6.
Imamitèn 199,1.
Indien 5,38. 30,12 ff. 184,32. 204,35.
Isagogé 33,8.
Isfaháni 165,14. 266,36. 267,9.
Isfaráïni 17,25. 198,37.
abu Ishak 17,25. 198,37 (Isfaráïni).

Jaḥja 153,36. 246,37.
ibn Jakúb 243,2. 247,41.
ibn Jaḳzan 248,26.
Jazḍán 192,36.
abu Jazíd 32,24. 133,20 (ibn). 270,16.
Judasaf 199,39. 246,41. 254,27. 255,19.
Júnus 243,6.

Kabbalistik 6,28. 191,28.
Kabi 266,36.
Ḳaiṣari 272,41.
Kalam 5,31.
ibn Kammúna 6,27. 7,13. 131,11. 175,6. 179,3. 197,26.
Kamáladdín al Káschi 1,25.
Ḳāmús 247,39.
Karrám 195,26. 196,22.
Kascháni 1,25.
Káschi (Kascháni) 17,19 ff.
Kátibi 1,34. 17,21. 164,39. 193,25.
Kazwíni (Kátibi) 17,14.
Kindi 7,12. 17,4. 34,18.
Koran 192,12 ff. 195,38. 267,29.
Ḳoraschite 243,21.
Kulíni 188,16. 243,1. 247,41.
Kumún 152,31 ff. 156,41. 272,33.
Kūnawi 23,30 ff. 24,24. 179,38.
Kúschgi 6,35. 206.28 ff.

Lahígi 1,31 ff. 6,26. 6,37 ff. 17,13. 197,27. 198,13.
Laukari 178,39.
Leibniz 192,37.
Leukippus 157,13.
Lokmán 2,20. 151,34.

Mugáhid 242,29. 272,39.
Magier 192,34.
Mahmúd 17,34.
Maibudi 246,40.
Majánagi 23,18. 197,9.
ibn Malka 17,33. 29,10. 31,2. 180,11. 182,16. 198,18. 214,5. 230,11. 245,27. 246,24.
Masarika 218,36.
Masíḥi 111,34.
Masʿúdi 32,23. 208,28.
Materialisten 146,23. 159,27. 193,4.
Mathematiker 11,29. 115,38. 168,17.
Maulawi 6,35. 17,21. 199,9. 272,36.
Milet 73,4.
Muammar 119,38.
Muhammad 87,8. 204,25. 242,37. 243,1.
Muhjiaddin 159,31.
Murtaḍā 266,39.
Muslime 19,36. 70,10. 21.
Mystiker 4,19. 6,37 ff. 7,10. 10,9. 12,38. 22,38 ff. 24,21. 35,23. 127,23. 174,11. 182,8. 183,27. 184,10. 189,11. 189,20. 190,38. 191,27. 204,40. 229,34. 230,31. 242,18. 248,33. 260,3. 266,36. 267,26.

Naggár 138,37.
Naḥwi 153,36 (Johannes Philoponus).
Nazzám 16,1. 17,43. 130,34 ff. 133,38. 134,13 ff. 137,8. 138,37. 152,38. 204,37. 226,41. 272,33.
Nirwana 1,28. 10,20. 191,3. 267,39. 270,37. 271,14. 273,25.
Nišaburi (Faridaddin Attar) 17,18 ff. 198,4. 199,16.
Neuplatoniker 138,5.
Noa 254,28.
Nominalismus 196,12.
Nus 151,31.

Pantheismus 4,24. 27. 5,38. 10,18. 23,24 ff. 24,13. 25,13. 184,10. 189,20. 249,21.

Peripatetiker 1,29. 2,35. 5,13. 6,26 ff. 7,15. 9,16. 10,5. 14,28. 17,18 ff. 33,8. 124,22. 127,9. 138,6. 146,3. 147,10 ff. 158,11. 169,2. 178,38. 179,10. 197,25. 245,15. 246,36. 247,37. 256,20. 270,40.
Perser 21,17. 146,35. 147,6. 150,27. 174,26. 180,13. 207,16. 248,33. 253,10. 255,19.
Phädrus 153,30.
Phänomenalismus 94,12.
Philosophen, spätere 81,17.
Physis 160,28. 161,6.
Plato auf jeder dritten Seite genannt.
Platoniker 5,12. 7,15. 14,41. 127,37.
Pneuma 113,2 ff. 195,6. 231,1. 232,31. 235,19. 237,18. 239,38. 242,38. 243,10 ff. 19. 247,32. 258,38 ff. 262,15. 270,1.
Polytheismus 152,37.
Porphyrius 33,6. 35,5. 52,8. 151,29. 154,31. 158,11. 179,16. 178,6. 198,27. 206,39.
Propheten 243,9. 253,30.
Ptolemäus 30,26. 147,11.
Pythagoras 11,30. 14,14. 27,15. 146,34. 152,13. 199,31. 206,38. 229,23. 230,26. 239,40. 242,13. 249,14. 254,15. 270,32. 272,38.

abu Raiḥán 134,18.
Rázi (932 †) 91,14. 109,3.
Razi 1210 † auf jeder 2. Seite genannt.
Rúmi 24,10. 198,27.

Sabier 254,30.
Sabziwári 1,24. 6,25. 17,11 ff. 197,21.
Ṣádik 204,25. 206,23. 218,36. 226,36. 239,39. 242,36. 243,3. 246,34.
abu Saïd 22,21. 242,32 ff. 243,21.
abu Ṣáliḥ 242,28.
Salmán 248,24.
Salomon 152,14.
Sautrantika 154,41.
Sawagi 139,11.
Schabastari 17,19 ff. 199,25.
Schahrastáni 28,37. 131,2. 134,33. 159,6. 174,28.
Schahrazúri 7,9. 131,11. 179,3 (Text verschrieben Schahrastáni). 194,14.
Schamsaddin 198,15. 251,29.
Schirázi (1311 †) 6,37 ff. 17,12 ff. 18,11. 110,11. 111,36. 131,12. 164,9. 250,9. 251,1.
Schirázi (1523 †) 175,23. 179,3. 196,3.
Schirázi (1542 †) 175,35.
Schirzái 1640 ff. 6,36. 27,27. 28,25. 31,38. 36,5. 48,29 ff. 62,4. 65,18. 88,37. 90,28 ff. 95,3. 100,15. 105,15. 109,25. 111,20 ff. 118,22. 124,38. 129,38. 140,24. 148,23. 154,4. 164,30 ff. 171,6. 197,27. 200,6. 205,38. 212,38 ff. 214,26 ff. 215,12. 231,34. 225,30. 226,11. 227,37. 231,37 ff. 233,36 et passim.
Scholastiker 252,38.
Seelenwanderung 246,25. 253,30. 254,9 ff. 38 ff. 257,28.
Seth 201,25.
ibn Sibján 243,6.
Simnāni siehe Samnáni 23,23. 24,26 ff.
Ṣūfis 17,42. 23,15. 26,21. 36,25. 176,16. 179,20. 184,10. 198,27.
Suhrawardi auf jeder 2. Seite genannt.
Sujúti 13,20.
Sulaimán (Salmán) 242,35.
Sumanija 9,14.
Sokrates 11,29. 14,14. 16,28. 36,9. 107,33. 146,34. 152,32. 153,2. 199,24. 219,36. 253,31. 254,15. 258,32. 263,14. 267,40. 270,32.
Stoiker 84,12.

Taftazáni 6,33 ff. 17,31. 133,12. 142,28. 181,30 ff. 199,16 ff. 214,6.
Ta'labi 272,39.
abu Tálib 177,2. 243,14. 272,37.
Tauḥídi 40,3 ff.
Thales 151,8 ff. 198,18. 199,25.
Theologen, orthodoxe, 10,25. 13,7. 17,37. 23,18. 26,19 ff. 130,35. 133,15. 134,3. 137,2. 138,34. 175,1. 182,15. 186,6. 196,10 ff. 197,22. 206,31. 220,30. 237,9. 243,10. 246,26. 265,40. 267,17. 270,18.
Theologen, spekulative, 5,21. 10,3. 91,25. 108,8. 159,32. 196,21.
Theologen, liberale, 5,7. 6,26 ff. 13,6. 17,16 ff. 24,34. 26,20. 30,15 ff. 101,1. 134,9. 137,7. 154,38. 179,17. 184,30. 187,4. 188,27 ff. 192. 193,33. 198,11 ff. 204,36. 206,34. 221,7.

Themistius 36,6. 158,13. 176,14. 201,6.
Theophrast 153,11.
Thomas v. Aquin 4,30. 6,14. 26,15. 69,40. 177,11. 189,14.
Tibrízi 6,41 ff.
Timäus 153,11. 154,2.
Traditionarier 247,41. 252,35.
Tuhmuruth 254,30.
Tusi auf jeder 2. Seite genannt.

Vaischesika 8,34. 24,35. 179,15.
Vorsokratiker 73,3. 79,31. 84,13. 108,15. 157,14. 159,1.

Wáïz 243,13 (Makki).
Wakwáki 270,16 (abu Jazīd).
Wásiṭi 243,8.

Zaitun (= Zainun = Zenon) 152,26. 154,36.
Zeno 28,36. 134,2. 152,26. 154,36. 197,14.
Ẓibjan (ibn) 243,6.
Zoroaster 10,20. 103,5.

Druckfehlerverzeichnis.

1,25 Sabziwār bei st. Sabziwā, bei
19,29 akzidenteller
28,20 quem
28,37 Schahrastánis
69,13 eine st. ein
98,2 während ib. 6 große Menge = die Schule (ḳaum).
114,15 Flächenwinkel
121,20 das in der Luft Sein
138,22 Wesens
144,32 Materie
151,19 beiden
160,34 Avicenna
163,34 Logik
165,2 dass
180,13 Perser
182,1 kitab
187,4 ihn st. ihm
189,6 dastehen
— ,9 Imamiten
190,2 Unglücksfällen
191,21 Objekte
192,37 Leibniz
195,26 des Aschari
199,9 nach Dāmád: Aristoteliker, Platoniker 369, Suhrawarelii 370, Damad Tusi usw.
215,25 vegetativen
244,10 cogitativa
248,33 persische
257,19 innen erzeugt.
259,8 Makrokosmos
266,6 Dahriten
198,14 Die „Logik" d. h. das vernünftige Sprechen des Vogels (der Vögel, Vogelgespräche).

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Einleitung 1

I. Die Metaphysik.

Abh. 1. Die Voraussetzungen aller Wissenschaften 2

Wesen der Philosophie (2). das Sein als Fundament aller Dinge, realidentisch mit der Wesenheit, logisch von ihr verschieden, Wesenheit ist Proprium jedes Individuum des Seins (4), die Wesenheiten sind Formen des Nichtseins, die Dinge Formen und Emanationen des Seins, Widersprüche anderer Lehren (5).

Abh. 2. Die Wurzeln der Qualitäten 5

Die primären Begriffe (5), Denknotwendigkeit, ontologische Notwendigkeit, Kontingenz, Unmöglichkeit (6). Gott ist der notwendig Seiende, aus dem alles Außergöttliche emaniert und der in keiner Weise kontingent ist (8), Gott ist seinem Wesen nach nur einer. Begriff des Möglichen und Notwendigen. Kontingenzbeweis. Unvollkommenheit und Nichtsein sind durchaus verschieden. Ursache wirkt notwendig, sensus compositus et divisus, einfache und doppelte Kontingenz. Potentialität und Aktualität, ihre relative Natur. Lehren über essentia et existentia (10).

Abh. 3. Das logische Sein 10

Das psychische Abbild des Seins ist als ens logicum eine besondere Ordnung des Seins (10), was die Aschariten leugneten, aber das psychische Heilverfahren bestätigt. Das Erkennen ist ein Erschauen der Geister- und Ideenwelt, eine Inspiration aus dieser und zugleich ein Erschaffen der Gedanken durch die Seele (12). Begriff ist Wesen des Dinges.

Abh. 4. Sein und Nichtsein 12

Sein und Prädikation, Gutes und Böses, Rückkehr des Vergangenen, das Nichtsein in der Prädikation, das individuelle Nichtsein, die impossibilia (13).

Abh. 5. Das Herstellen eines Dinges 13

Die Wesenheit ist, weil in sich notwendig, ursachlos und nicht herstellbar (14), absolutes Erschaffen des Dinges, Dasein allein bewirkbar, Unterscheidung der Dinge, Polemik gegen Aristoteles (15).

Abh. 6. Die Wesenheit 15

Universalität und Partikularität, Genus und Materie, Differenz und Spezies (Form), logische und reale Differenzen (16). Form und Ideenlehre (im Wissen Gottes). Zweckmäßigkeit der Dinge (17).

Seite

Abh. 7. Einheit und Vielheit 17

Konvertibilität von Sein und Einheit. Einssein und Vollkommenheit. Wesen der Vielheit, die Opposition.

Abh. 8. Ursache und Wirkung 18

Definition der Ursache, Beziehung zur Wirkung und Freiheit (19), die menschliche Freiheit als Ursache. Bedenken Razis. Intensitätsgrade der Ursache, ihre propria (20), Einheit der Ursache, Vielheit der Wirkungen, spezifisch und individuell determinierte Ursache. Harmonie zwischen Ursache und Wirkung (21). Causa efficiens und materialis (22), formalis und finalis. Abweisung des ṣufischen Pantheismus (24). Emanation des Seins unter Vermeidung des extremen Pantheismus, dessen Schirázi wohl angeklagt war. Kritik der Sphärentheorie Avicennas (26).

Abh. 9. Potenz und Akt 26

Definition der Potenz (26) und ihrer Arten; Bewegung und Ruhe. Diskussion von Razi gegen Avicenna, neues Grundprinzip (28). Widerspruch des movere seipsum. Die Bewegung findet in den bekannten vier Kategorien und in der Substanz statt, Voraussetzung für die Lehre von den Entwicklungsstufen des Seins. Verbindung des Zeitlichen mit dem Ewigen (29).

Abh. 10. Die Bewegung 29

Ruhe und Bewegung, beide gleichzeitig für den Körper entbehrlich (30). Bestimmungen der Bewegung. Polemiken, freie und erzwungene Bewegung, Erneuerung der Naturkräfte.

Abh. 11. Ewigkeit und Zeitlichkeit 31

Die innere Kontingenz der Wesenheit. Nur logisch geht sie ihrer Existenz voraus.

Abh. 12. Erkennen und Erkanntes 32

Sein und Erkennen resp. Erkanntes bilden umfangsgleiche Kreise (32). Wesen des Wissens. Es besteht aus geistigen Substanzen, die Gott in unseren Geist emanieren läßt. Leugnung der Lehre von der Abstraktion (33) und anderer Theorien. Der Geist ist die Gesamtheit der Dinge und entwickelt sich zu höheren Seinsformen im Erkennen. Das Unkörperliche ist seinem Wesen nach Erkennen und Emanation aus der Gottheit, die alle Einzeldinge in dem gemeinsamen Sein, dessen Erscheinungsformen diese sind, erfaßt (35). Aktueller und potentieller Verstand. Kritik Avicennas.

Abh. 13. Der Erkennende 35

Das Unkörperliche ist per se Intellekt. Es entwickelt sich aus einer elementaren Form zum aktiven Intellekte (36). Substantielle Entwicklung der Seelen.

Abh. 14. Das Gebiet des Erkannten 36

Erkenntnisinhalte sind Entelechien, die drei Welten. Die geistige Welt, mit unserem Geiste in Kontakt kommend, bewirkt das Erkennen. Lehre der Ṣufis. Die Phantasie als Entwicklungsstufe der Seele.

Seite

II. Die Naturwissenschaft.

Vorwort: Die Anzahl der Kategorien 38

Die vier Untersuchungen über die Natur der Kategorien: 1. ihre generische Natur, 2. sie sind die höchsten Genera (40), Vier- und Fünfzahl der Kategorien, Bewegung eine Seinsform (42), die Relation. 3. Es gibt nur zehn Kategorien (44), Razi und Avicenna, 4. Einteilungsprinzip derselben.

Teil I. Die Quantität.

Kap. I. Die Poprietäten der Quantität 46

Maßbestimmung, Teilbarkeit und Zählbarkeit (Kommensurabilität) als propria der Quantität (47), unendliche Teilbarkeit.

Kap. 2. Ausdehnung und Körperlichkeit 48

Sechs Unterschiede zwischen mathematischem und physischem Körper, Wesenheit und akzidentelle Bestimmungen (50) — Mystische Weisheit — Hyle und differenzierende Formen.

Kap. 3. Die Arten der Quantität 52

Wesen der Kontinuität, kontinuierliche und diskontinuierliche Quantität. Zeit, Raum (44), Zahl, Rede, Schwere, Leichtigkeit (die sich als per accidens quanta erweisen — quantitative Bestimmbarkeit von Qualitäten).

Kap. 4. Eine andere Einteilung der Quantität 56

Begriffsbestimmung der Lage und Einteilung der Quantität nach dieser.

Kap. 5. Das quantum per accidens 57

Kap. 6. Die Quantität besitzt kein Kontrarium 58

Bedenken und ihre Lösungen 59

Kap. 7. Die Intensität des Quantitativen 60

Kap. 8. Die Endlichkeit der Dimensionen 62

Ein Zweifel und seine Abwehr 63

Schwierigkeiten und ihre Lösungen 66

Eine richtige Führung in dem Begriff des Unendlichen 71

Kap. 9. Die übrigen Gesetzmäßigkeiten des Unendlichen 72

Kap. 10. Die Dimensionen 75

Schwierigkeit und mystische Lösung 76

Kap. 11. Anderes über die Ausdehnungen 78

Kap. 12. Der Raum und seine Existenz 81

Kap. 13. Das Wesen des Raumes 83

Kap. 14. Widerlegung der Lehre vom leeren Raume 88

Kap. 15. Deutliche Argumente gegen den leeren Raum 89

Kap. 16. Fortsetzung über das Leere 91

Teil II. Die Qualität 92

Vorwort: Deskription der Qualität 92

Seite

Unterabteilung I. Die sinnlichen Qualitäten.

Abh. I. Allgemeine Gesetzmäßigkeiten.
Kap. 1. Eine Eigentümlichkeit ... 93
Kap. 2. Die Realität der Sinnesqualitäten ... 94

Abh. II. Die Tastwahrnehmungen.
Kap. 1. Hitze und Kälte ... 95
Kap. 2. Wesen und Existenz der natürlichen Hitze ... 96
Kap. 3. Feuchtigkeit und Trockenheit ... 98
Kap. 4. Dichtigkeit und Dünnheit ... 99
Kap. 5. Das Schwere und Leichte ... 99
Kap. 6. Unklarheiten ... 101

Abh. III. Die optisch wahrnehmbaren Qualitäten.
Kap. 1. Die Farben ... 102
Kap. 2. Das Licht ... 103
Kap. 3. Das Wesen des Lichtes ... 103
Kap. 4. Arten des Lichtes ... 104

Abh. IV. Die akustisch wahrnehmbaren Qualitäten.
Kap. 1. Das Entstehen des Schalles ... 104
Kap. 5. Fortsetzung ... 105
Abh. V. Geschmacks- und Geruchsarten ... 105

Unterabteilung II. potentia et impotentia ... 106

Unterabteilung III. Die psychischen Qualitäten ... 107
Kap. 1. Einleitung ... 107
Kap. 2. Die Macht ... 107
Kap. 3. Die Naturanlage (das Genie) ... 108
Kap. 4. Schmerz und Lust ... 109
Kap. 5. Gesundheit und Krankheit ... 112
Kap. 6. Freude und Leid ... 112

Unterabteilung IV. Die qantitativen Qualitäten ... 114
Abh. I. Die Linie ... 114
Abh. II. Die Figur ... 115
Abh. III. Die Statur ... 116

Teil III. Die übrigen Kategorien.

Abh. I. Die Relation.
Kap. 1. Deskription derselben ... 117
Kap. 2. Die Termini der Relation ... 118
Kap. 3. Die Realität der Relation ... 119
Abh. II. Die übrigen Kategorien ... 121
Kap. 1. Das Wo (der Ort) ... 121
Kap. 2. Das Wann (die Zeit) ... 121
Kap. 3. Die Lage ... 122
Kap. 4. Agere et pati ... 123

Teil IV. Die Substanz.
Vorwort ... 123

Seite

Problem I. Die Gesetzmäßigkeiten der Substanzen.

Abh. I. Die Substantialität des physischen Körpers.

Kap. 1. Das Wesen des physischen Körpers ... 128
Kap. 2. Die Existenzweise der Körper ... 130
Kap. 3. Die Kontinuität ... 131
Kap. 4. Die unendliche Teilbarkeit ... 135

Abh. II. Die Hyle.

Kap. 1. Das Wesen der Hyle ... 136
Kap. 2. Die Existenz der Substanz der Hyle ... 138

Abh. III. Materie und Wesensform.

Kap. 1. Die Körperlichkeit ... 143
Kap. 2. Gesetzmäßigkeiten ... 144

Abh. IV. Die Naturkraft.

Kap. 1. Definition der Naturkraft ... 146
Kap. 2. Gesetzmäßigkeiten ... 148

Abh. V. Lehren über die Körper ... 150

Abh. VI. Die Prinzipien der physischen Körper.

Kap. 1. Definition der Naturkraft ... 159
Kap. 2. Das Objekt der Naturwissenschaft ... 162
Kap. 3. Die Vereinigung von Hyle und Form ... 164
Kap. 4. Die Ursachen ... 166

III. Die Theologie.

Vorwort.

Abh. I. Das notwendig Seiende ... 174
Abh. II. Die Eigenschaften Gottes ... 176
Abh. III. Das göttliche Wissen ... 177
Abh. IV. Die göttliche Macht ... 186
Abh. V, VI und VII. Gott ist lebend, hörend, sehend und redend ... 190
Abh. VIII. Die göttliche Vorsehung und das Böse ... 192
Abh. IX. Die Emanation ... 193
Abh. X. Die Ewigkeit der Emanation ... 196
Glossen zur Theologie ... 197

IV. Die Psychologie.

Abh. I. Die Seelenlehre ... 202
Abh. II. Die Tierseele ... 208
Abh. III. Die vegetativen Kräfte ... 216
Abh. IV. Die animalischen Kräfte ... 227
Abh. V. Die inneren Sinne ... 234
Abh. VI. Die Immaterialität der Seele ... 240
Abh. VII. Seele und Natur ... 243
Abh. VIII. Widerlegung der Seelenwanderung ... 253
Abh. IX. Habitus und Funktionen ... 259
Abh. X. Das Jenseits ... 263
Abh. XI. Die Auferstehung ... 268

Seite

Überblick über das System Schirázis 274

Chronologisches Verzeichnis der vorkommenden Eigennamen (nach dem Originale) 279

Die von Schirázi zitierte Literatur und die erwähnten Philosophen, chronologisch geordnet (nach der Übersetzung) 286

Systematisches Verzeichnis der wichtigsten metaphysischen Begriffe im System Schirázis 294

Alphabetisches Verzeichnis der Eigennamen 299

Inhaltsverzeichnis 304

Druck von Georg Reimer in Berlin.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
753
M82G4

Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm
Das philosophische System von Schirazi